موسوعة النافذات والأنظار الأصولية

مُغْتَنَمُ الحُصُول في عِلْمِ الأُصُول

تصنيف

الشيخ الإمام العلامة حبيب الله بن فيض الله بن مُلّا بابَر الكاكري القندهاري
المعروف بـ"الفاضل القندهاري" الشهير بـ"محبّر آخوندزاده"
ولد سنة (١٢١٣ هـ - ١٧٩٨ م) وتوفي سنة (١٢٦٥ هـ - ١٨٤٩ م)

قدّم له وحقّقه وعلّق عليه
المولوي محمد أحمد الحقاني الأفغاني

يُطبع للمرّة الأولى مُحقّقًا ومُنقّحًا عن ثلاث نُسخ خطيّة

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

موسوعة المناقشات والآراء الأصولية

مغتنم الحصول في علم الأصول

تصنيف

الشيخ الإمام العلامة حبيب الله بن فيض الله بن ملا بابر القندهاري

المعروف بـ"الفاضل القندهاري" الشهير بـ"حبو آخوندزاده"

ولد سنة (١٢١٣ هـ - ١٧٩٨ م) وتوفي سنة (١٢٦٥ هـ - ١٨٤٩ م) رحمه الله

قدم له وحققه وعلق عليه

المولوي محمد أحمد الحقاني الأفغاني

يطبع للمرة الأولى محققًا ومنقحًا عن ثلاث نسخ خطية



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة التَّحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الخير دأبك اللّٰهم يا واجب الوجود، والفيض شعارك يا واسع الرحمة والجود، أنت الذي لا ينقص فيضك العطاء، وكلتا يديك بالخير سخاء، لك النعمة السابغة، والحجة البالغة، وبعَفْوك عياذ العباد، ومنك المبدأ وإليك المعاد، بعثتَ النبيين بالحق فأقمتَ بهم الحجة، وأوضحتَ بهديهم المحجة، وخصَّصت محمدًا سيد البشر بأنواع الكمالات، وختمتَ برسالته الرسالات، وقطعتَ بحجته العلل، ونسختَ بملته الملل، اللّٰهم فصلِّ عليه صلاةً تقف دونها نهايات الطلب، ويتبوَّأ بها أعلى المقامات والرُّتب، واجعلنا اللّٰهم ممَّن أرضاك باتباعه، وأخلص لك في قول الحق واستماعه، وأراد وجهك الكريم بما نقحه وصنَّفه، واستصحب توفيقك فيما جمعه وألَّفه.[1]

أما بعد: فدونك أيها القارئ الكريم، هذا الأثر الفخيم من التراث الإسلامي العربي المخطوط، لم يرَ نور الطبع حتَّى الآن، وأصحاب العلم وأهله بأسرها، وخصوصاً من له تخصص في علمي الفقه وأصوله، بحاجة ماسَّة إلى مثل هذا الأثر العظيم، وإنِّي رأيتُ أنَّ العلماء والفضلاء كانوا يبحثون عنه في مجالسهم العلمية، ويقرُّون بامتياز هذا الكتاب بما فيه من التحقيقات الأنيقة والتدقيقات السنيَّة، ثمَّ يأسفون على عدم وفوره في المكتبة، وقحط وجوده في الأسواق والمدرسة، حيث كانت للكتاب في العالَم نُسَخ

(١) هذه الخطبة مأخوذة من بداية «بديع النظام» (ص: ٣) للإمام العلامة، أحمد بن علي ابن تغلب، الساعاتِي، الحنفي، المتوفى سنة (٦٩٤هـ)، رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

قيمة معدودة. وقرُب إلينا خوف ضياع الكتاب ونوره منّا إلى الأبد، كما رأينا هذه المعاملة مع كثير من الآثار المفقودة للأسلاف المحمودة.

وحينما قمتُ بالتّتبع والتفحص عن نُسخ الكتاب، فأفازنِيَ الله تعالى بالحصول على ثلاث نُسخ مخطوطة للكتاب، ونشكر الله تعالى شكرًا كثيرًا، حيث وفّقنا لإتمام العمل على هذا الأثر المفيد، فإنه قد تمّ كتابته من أوّله إلى آخره على جهاز الكمبيوتر، حسب قواعد الإملاء والترقيم، على أيدي الإخوة الصّالحة، وهُم:

الأخ المولوي نور أحمد الحقانِي، والأخ محمّد عبد الله، والأخ محمّد وليّ الله، سلمهم الله تعالى، ووفقهم لما يُحبُّ ويرضى.

ثمّ قمتُ بتنقيح ما كتبوا، وتصحيح ما نسخوا، ومقابلة ما أدرجوا، على ثلاث نسخ خطية للكتاب، وسأذكرها بالتفصيل في آخر هذه المقدِّمة.

وأضفتُ إلى هذا في بداية الكتاب مقدِّمة مشتملة على الترجمة الوافية للعلامة المؤلِّف رحمه الله تعالى، وباقي العلماء والمحققين من أسرته، حتّى تكون تبصرةً للقارئين وتتمّةً للمستفيدين، وقد تضمّنت ترجمةُ المؤلِّف تراجمَ بعض معاصريه وأساتذته وتلامذته، كما تضمّنت أيضاً ذكرَ مؤلَّفاته بالتفصيل، علاوة على هذا الكتاب «مغتنم الحصول»، وضممتُ إلى هذا أيضاً كلمةً عن منهج المؤلِّف في الكتاب، وتلميحاً إلى مآخذه ومصادره، وعلّقتُ في الكتاب على المواضع التي تحتاج إلى التوضيح أو التفصيل في الهوامش، قاصدًا فيه الاختصار خشية الإطناب، والله الموفِّق والمستعان.



ترجمة المؤلِّف(١)

- **اسمه ونسبه:**

هو حبيب الله بن مُلّا فيض الله بن مُلّا بابر، القندهاري، المعروف بين العلماء والفضلاء بـ «الفاضل القندهاري» ، و «المحقِّق القندهاري» ، والمشهور بـ «حبُو آخوند زاده».(٢)

(١) ترجمة المؤلِّف هذه والمباحث الآتية مأخوذة مع التصرفات اليسيرة من المراجع التالية:
مقدِّمة التحقيق لكتاب «أبجد التاريخ» للمؤلِّف - رحمه الله -، بتحقيق الأستاذ الدكتور رحمت شاه الأفغاني، رسالة إيم فل، جامعة بشاور، سنة (١٩٩٦م).
مقدِّمات التحقيق لكتاب المؤلِّف «مغتنم الحصول» في الرَّسائل المتعددة بالجامعات المختلفة في باكستان، من الدَّكاترة: القاضي فدا محمد خان / محمد نواز الحسني / صاحب إسلام.
مجلة الأزهار، المجلد (٢)، العدد (١) سنة (٢٠١٦م)، للدكتور حفاظت الله (ص: ١٣٣-١٣٩).
«محقق قندهاري» شرح حال وآثار مولوي حبيب الله قندهاري (بالفارسية)، لحفيد المؤلِّف العلامة المؤرِّخ عبد الحيّ حبيبي، المتوفَّى سنة (١٤٠٤هـ ق)، ط: كابل، سنة (١٣١٤هـ ش)، وهذه الرِّسالة مختصَّة بترجمة المؤلِّف وذكر مصنَّفاته، وستأتي ترجمة حفيده هذا فيما بعدُ.
«درَنَه كُورَنَى» (بالبَشْتُو) للصَّحافي والمؤرِّخ الأفغاني: محمد معصوم هوتك، وهذه الرِّسالة مختصَّة بتراجم وأحوال أسرة العلامة حبيب الله القندهاري، وذكر مصنَّفاتهم.
«دَ كندهار مشاهير» (بالبَشْتُو)، للصَّحافي المؤرِّخ الأفغاني: محمد ولي زُلمَيْ، (ص: ١٦٤-١٧٤)، الطبعة الثانية، أرگ بازار، قندهار، سنة (١٣٦٨هـ ش).
مقدِّمة المحقِّق: هارون خپل، لكتاب «آفريده هاى مهجور» للعلامة الحبيبي المذكور (بالفارسية)، (ص: ٤٢-٤٦)، طبعة: أكادمي علوم، كابل، سنة (١٣٦٧هـ ش)، وغيرها من المراجع.

(٢) (حَبُو) ترخيم لعلَمه (حبيب الله)، ومن عادات بعض الناس ترخيم الأسماء وتصغيرها دلالةً على المحبَّة، أو لصعوبة النُّطق ببعض الأسماء، وأمَّا (آخوندزاده) فمشتق من اللفظين بالفارسية: (آخوند) بمعنى القارئ والمعلِّم والأستاذ، و(زاده) بمعنى الابن، والأفغانيون يستعملون هذا اللَّقب (آخوندزاده) لشخص عالِم، أو قارئ، أو حافظ، أو كاتب، أو طالب للعلم، خلاف الأُمِّي.

كان عالمًا، فاضلًا، ورعًا، تقيًا، ذكيًّا، نظيفًا، فقيهًا، محدِّثًا، متكلِّمًا، نظَّارًا، جدليًّا، رياضيًّا، لغويًّا، أديبًا، شاعرًا، مؤرِّخًا، مصنِّفًا، مُدرِّسًا، محقِّقًا، مدقِّقًا، جامعًا للعلوم النقلية والعقلية، مرجعًا لعوام الناس وخواصِّهم، مشارًا إليه بين أهل الفضل والكمال، موقودًا لديه من أقطار الأرض وشاسعة البلاد.

- **مولده ومسقط رأسه:**

وُلد في شهر رمضان المبارك، سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف هجرية (١٢١٣هـ)، الموافق مع (١٧٩٨م)، بجنوب أفغانستان، في سوق محافظة قندهار[1]، في سُكَّة (يامیزو)، في بيت العلم والفضل والأدب.

وتنتسب أسرته إلى قبيلة (مسَه خيل) أو (موسى خيل)، وهي شَعْبة من القبيلة الشَّهيرة (كاكر)، إحدى القبائل العظيمة في (بشتون)، الذين هم أهالي أفغانستان القديم الكبير، وكان جدُّه: مُلَّا بابر، قد انتقل من أطراف منطقة (كاكرستان) القديمة، المسمَّى الآن بـ(زُوب)[2]، إلى عاصمة المحافظة آنذاك، مدينة قندهار، وسكن هاهُنا، وبعض من عشيرة المؤلِّف الآن أيضًا موجودة في سوق قندهار.

- **عائلته وأسرته:**

لقد أثَّرت أسرة العلامة المؤلِّف عبر القرون الأخيرة في مجتمع أفغانستان وتاريخه العلمي والسياسي والثقافي أثرًا عميقًا، وسنذكر في آخر ترجمة المؤلِّف أبرز رجال هذه الأسرة الفاخرة، واحدًا بعد واحدٍ، حسبما تيسَّر لنا من الإطلاع عليهم.

---

(١) قَنْدَهار: أشرف وأعظم بلاد أفغانستان بعد عاصمته كابل، وكان عاصمة الدولة في الإمبراطوريات السابقة، مثل: الإمبراطورية الهوتاكية، والإمبراطورية الدرَّانية، وغيرهما، وهو الآن أيضًا مركز الثِّقل في أفغانستان سياسيًّا، وثقافيًّا، وعلميًّا، وتاريخيًّا، ودينيًّا.

(٢) منطقة (زُوب) تقع في باكستان حاليًّا، وهي مديريَّة من محافظة (بلوچستان).

- **نشأته وطلبه ورحلاته للعلم:**

بدأ المؤلِّف - رحمه الله - طلبه للعلم بداخل بلده، في أسرته العلمية على يد أبيه العالم الفقيه ملا فيض الله القندهاري، وغيره من أساتذة أسرته وبلده، بأخذ العلوم والفنون المتداولة في عصره، من الصرف والنحو، وعلوم الأدب والبلاغة العربية، وعلمي العقائد والكلام، والفقه والحديث والتفسير وأصولها، ثم بتحصيل العلوم العقلية، من الرياضي والهيئة والهندسة، والنجوم والمنطق والفلسفة، ثم ارتحل إلى المُدُن المجاورة لقندهار، مثل: كابل، وغزنة، وبلخ، وهِراة، وسائر البلاد الإسلامية والعربية، وسافر حاجًّا إلى الحرمين الشريفين وأخذ هناك من المشايخ والعلماء الأعلام، وحكماء الإسلام، واستفاد في مدارسهم وحلقاتهم من مجالسهم وأنوارهم، وكذلك ارتحل إلى بلاد الهند وإيران، واستفاد هناك بالأخذ والبحث والمجالس والمناظرة خصوصاً في العلوم العقلية، فكان في عصره إماماً بلا نظير في علوم المنطق والرياضي والنجوم والهيئة والهندسة.

حتَّى صار بحرًا زاخرًا، علامةً في العلوم، وإماماً في الفنون، جامعاً للمنقول والمعقول، مصنِّفاً ومؤلِّفاً في مختلف العلوم والموضوعات، مدرِّساً وأستاذًا للطالبين والمستفيدين الواردين عليه من أقصى البلاد ومنتهى المُدُن، مرجعاً للعلماء والطلباء بأسرها، ومأخذًا لعوام الناس وأخصها.

فأصبح ناقدًا يسبر تحريرات الأقدمين، فلم يبقَ مقلِّدًا محضاً، بل كان شموليّ التفكير، شغوفاً بالبحث العلميّ، ومحققاً ناضج الفكر، صائب الرأي، عنده ملكة الاجتهاد ومناقشة أفكار المخالفين بهدوءٍ ورويَّةٍ وعقلانيةٍ، وكان مراعياً لأصول الدين، متَّصفاً بالورع والتقوى، متمسِّكاً بأوامر الشرع، ومتجنِّباً عن النواهي والمحرَّمات.

- **شيوخه:**

قد ذكروا له عدَّة مشايخ وأساتذة، ونورد هاهنا أشهرهم:

١. العلامة الفقيه ملا فيض الله، أب المؤلِّف، وستأتِي ترجمته في تراجم أسرته.

٢. قاضي القضاة، المولوي أحمد بن إسماعيل، اليعقوبزي، الألكوزي، الأفغاني القندهاري[1]، المتوفَّى في الست من ربيع الثاني سنة (١٢٣٤هـ ق)، كان قاضياً بقندهار، وعالماً للمنقول والمعقول، وأستاذًا لأكثر العلماء والفضلاء في وقته وبلده، أخذ العلوم من أئمّة عصره في أفغانستان والهند، وسافر إلى الحجاز، وله تأليفات كثيرة، أشهرها:
«تعليم السلوك» شرح على «المقالة العالية» لمولانا نور محمد، «الرسالة الكاشفة» بالفارسية، «الرسالة الفارقة» في التصوف، «البيان الوافي في طوائف الصوفية» في طبقات الصوفية، «شرح على حاشية ميرزاهد على القطبي» في المنطق، «شرح على حاشية مير زاهد الهروي على شرح ملا جلال الدواني» أيضاً في المنطق.

٣. ملا فرح الدين عرب، ولد بقندهار سنة (١١٥٩هـ ق) وتوفِّي سنة (١٢٤١هـ ق)، ودُفن في سوق قندهار، في (هِرات بازار) في المقبرة الموجودة بالمسجد الجامع المسمَّى باسمه (فرح الدين آخوند صاحب جامع)، وكان تلميذًا ومرشدًا للعارف الأفغاني، الإمام فقير الله الجلال آبادي[2]، المتوفَّى سنة (١١٩٥هـ ق)، صاحب «قطب الإرشاد»[3]، وكان له اليد الطولى في علوم القرآن والتجويد والعرفان والتصوّف والأخلاق، وشهر بين الناس بـ(آخوند صاحب)، وله كُتُب، منها: نظم «تعداد الكبائر» بالبَشْتو، وغيره.

- **تلاميذه:**

تتلمّذ على المؤلِّف - رحمه الله - عبر شهرته في كثير من البلدان، وبراعته في جُلِّ

---

(١) له ترجمة في كتاب «د أفغانستان نوميالي» للمؤرِّخ الصحافي عبد الرؤوف بينوا (٣/ ٣٢٤-٣٢٥).

(٢) ولحفيد المؤلِّف عبد الحي حبيبي كتاب مستقل في ترجمته سمَّاه: «حياة ميا فقير الله» بالبَشْتُو .

(٣) وقد طبع هذا الكتاب عدَّة مرّات، في الهند وباكستان، وحديثاً بدار الكتب العلمية - بيروت، بتحقيق: الشيخ الدكتور عاصر إبراهيم الكيالي.

العلوم عامَّةً، والعلوم العقلية خاصَّةً، عدد كبير من العلماء والفضلاء، نذكر هاهنا أهمَّهم:

١. العلامة الفاضل عبد الرحيم، ابن المؤلِّف، وستأتي ترجمته في تراجم أسرته.

٢. الشيخ الإمام المحدث، عبد الله بن محمد بن محمد شريف، الغزنوي، وكان اسمه الأصلي: (محمد أعظم أندر)، ولد بقلعة بهادر خيل بناحية غزنة سنة (١٢٣٠هـ ق)، أخذ العلم عن العلامة المؤلِّف، وكان المؤلِّف يعظمه ويوقره، وسافر إلى الهند وقرأ الصحاح الستة على الشيخ نذير حسين المحدث الدهلوي، ثم رجع إلى بلاده، ثمَّ فرَّ من كابل أيام الأمير شير علي خان فأقام بمدينة بشاور أياماً قلائل، ثم سكن بأمرتسر وبنجاب وعكف على العبادة والإفادة، وغيَّر اسمه من (محمد أعظم أندر) إلى (عبد الله الغزنوي)، واشتهر في الهند، ويُنسب إليه أسرة العلماء الغزنويين في أمرتسر بالهند، وتوفي في ربيع الأول سنة (١٢٩٨هـ ق).[1]

٣. الشيخ، علامة العصر، المولوي غلام جيلاني بن غلام حبيب البشاوري الجغتائي، ولد سنة (١١٩٨هـ ق) وتوفي سنة (١٢٩٢هـ ق)، كان من علماء بشاور، سافر إلى قندهار وكابل سنة (١٢٧٣هـ ق)، وأخذ العلم من الإمام المؤلِّف ودرس عليه، ولازمه عدة سنين، وكتب بيده أكثر مؤلَّفات أستاذه، وحصل منه الإجازة، وكانت الكتب المذكورة ضمن النفائس الأخرى محفوظة في مكتبته الخاصة ببشاور، وبعد رحلته نقلت كتبه إلى (إسلامية كالج) ببشاور، وقيِّدت باسمه هناك، وهي حتى الآن موجودة ومسجَّلة باسمه، وتوجد فيها نسخاً لأكثر كتب المؤلِّف.



(١) له ترجمة في «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» للحسني الندوي (ص: ١٠٣٠-١٠٣١).

• مؤلَّفاته وآثاره العلمية:

لقد صنَّف الإمام القندهاري - رحمه الله - طول حياته عدَّة مصنَّفات قيِّمة محكَّمة، في العلوم المختلفة من المعقول والمنقول، وكثير منها أتت عليه يدُ الخمول والحدثان والضياع. وما رأت حتَّى الآن نور النشر والطبع إلا عدد قليل منها، وقد صنَّف كثيرًا من الكتب في شتَّى أنواع العلوم والمعارف وأبدع فيها، بعد ما انجمدت أنوارها في هذه البلاد من العصور المديدة، فمؤلَّفاته المتنوعة، التي تقارب المعلوم منها إلى أربعين كتباً، تنادي أعلى نداء على مرتبته العلمية الرفيعة، ونذكر هاهنا من مؤلِّفاته ما اطلعنا عليه:

١. «مغتنم الحصول في علم الأصول»، هذا الكتاب، وسنبحث عنه تفصيلًا.

٢. «أبجد التاريخ» في تاريخ الإسلام، بالعربية، في مجلد متوسط، فرغ من تأليفه سنة (١٢٥٢هـ ق)، وقد تمَّ تحقيق هذا الكتاب كرسالة (إيم فل)، بجامعة بشاور سنة (١٤١٢هـ ق)، من الأخ الفاضل، رحمت شاه الأفغانِي، وكان مدرِّساً بجامعة الإمام بخاري، ببلدة بشاور - باكستان.

٣. «الشوارق» في علم الحديث، بالعربية، ألفه على نمط «مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية» للإمام العلامة رضي الدين، أبي الفضائل، حُسين بن محمد الصغانِي، الحنفي[1]، المتوفَّى سنة (٦٥٠هـ)، استوعب فيه الأحاديث التي كان على شروط الصحيحين.

٤. «رسائل أحاديث موضوعة»، بالعربية، جمع فيها الأحاديث الموضوعة.[2]

٥. «رسائل عدم تكفير أهل القبلة»، بالعربية.[3]

(١) انظر ترجمته في: معجم المؤلفين لكحالة (١/ ٥٨٣) وغيره، وكتابه المذكور قد طبعت حديثاً من إدارة (دار اللباب) بإصطنبول، تركيا.

(٢) توجد لها نسخة مخطوطة بقسم المخطوطات في جامعة إسلامية كالج ببشاور، برقم (٨٠١).

(٣) توجد لها أيضاً نسخة مخطوطة بقسم المخطوطات في جامعة إسلامية كالج، برقم (٨٠١)، ورأيتُ لها أيضاً نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ حمد الله صحاف بقندهار.

٦. «إبانة الملَّة في التوقُّف عن تكفير أهل القبلة»، ألَّفه بالعربية ثم بالفارسية أيضاً، مشتمل على أربع فصول، حقَّق فيه الموضوع المذكور (منع تكفير أهل القبلة) من ناحية الفقه والعقائد والكلام.

٧. «إحكام الملة في أحكام أهل القبلة» بالعربية، هو نقد ودراسة لكتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للإمام الغزالي.

٨. «معراج الحلوم في أنموذج العلوم»[1]، بالعربية، فيه نقد علمي ومقابلة بين النماذج الثلاثة:

١) «أنموذج العلوم» للمحقق جلال الدين الدواني الشيرازي، المتوفَّى سنة (٩١٨هـ)

٢) و«نموذج الفنون» لبلديّ الدواني، العلامة مرزا حبيب الله المشتهر بملا ميرزا جان، الشيرازي، المتوفَّى سنة (٩٤٤هـ)

٣) و«أنموذج العلوم» للعلامة مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، المعروف بالمولى خواجه زاده التركي، المتوفَّى سنة (٨٩٣هـ)

فحاكمَ بينهم، وأضاف إليه التحقيقات البديعة من عنده.

أوله: اللّهم يا ملهم لطائف العلوم والمعارف، ومفيض نوارف العوارف... فيقول العبد المستغيث بلطف الباري، حبيب الله القندهاري... إلخ.

---

(١) ونسخة لهذا الكتاب مسجَّلة في «خزانة التراث - فهرس مخطوطات» بالرقم المسلسل (١٠٠٦٢٩) وقالوا فيه: إن نسخة لهذا الكتاب محفوظة في (مكتبة معهد البيروني للدراسات الشرقية) بجامعة طاشقند، جمهورية أوزبكستان، برقم (٢٦٥٩)، وبعد أن اتصلتُ مع أصحاب الجامعة تبيَّن لي أن عنوان المخطوطة هو (مَعْرج الحلوم في نموذج العلوم)، وهي تقع في (٨٧) ورقة، في كل ورقة منها (١٨) سطرًا.

ويجدر بالذكر أنه يلحق بآخر نسخة هذا الكتاب هناك رسالة أخرى تحت عنوان (العقد المشكلة على حسب ما تسعه الفرصة العاجلة) في (٣٠) ورقة، ولم يذكروا لها هناك اسم المؤلِّف، والغالب على ظنِّي - والله أعلم بحقيقة الحال - أن هذه الرِّسالة أيضاً من مصنَّفات الإمام القندهاري، وقد شرح فيها بعض المسائل المشكلة من العلوم العقلية.

٩. «التفريح تهافت الفلاسفة»، بالعربية، جمع فيه المباحث من الإمام الغزالي، وابن رشد الأندلسي، وخواجه زاده التركي، وحاكمَ فيه على أقوالهم.

١٠. «الدرة الفذَّة في أقسام اللذَّة» رسالة بالعربية[1]، قال في أوّلها بعد الحمد والصلاة: (وبعد: فهذه رسالة وجيزة نفيسة عزيزة، في تحقيق أقسام اللذّة، مأخوذة ممّا صنَّفه الإمام الهمَّام أبو عبد الله، محمد بن عُمر بن الحسين، فخر الدين الرازي، صانه الله تعالى عن المخازي والمرازي، سمَّاها آخذها العبد الملتجئ إلى رحمة الله الباري، حبيب الله القندهاري، بـ«الدرة الفذَّة في أقسام اللذَّة»، ومن الله التوفيق، والفوز بالتحقيق). انتهى

١١. «المغالطات» رسالة بالعربية، دراسة ونقد للمغالطات المشهورة وغير المشهورة في مسائل المنطق من القدماء والمتأخرين.

١٢. «شرح النمط التاسع من الإشارات» للإمام أبو علي ابن سينا البلخي، المتوفى سنة (٤٢٨هـ)، بالعربية.

١٣. «مرآة الحق»، بالعربية، فرغ من تأليفه سنة (١٢٦٢هـ ق)، وهو مشتمل على سبع فصول، فيه أبحاث قيد الحيثية وما يتعلق به.

١٤. «بسط البسائط»، بالعربية، فيه شرح على بعض مباحث علم المنطق.

١٥. «مختصر كشف القناع عن أحكام شكل القطاع»، بالعربية، اختصره من تأليف خواجه نصير الدين الطوسي، المتوفَّى سنة (٦٧٢هـ).

١٦. «لسان الميزان في تقويم الأذهان» بالعربية، ألفه في علم المنطق على منوال «سُلَم العلوم» للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري، كتاب نفيس في مجلد

(١) ومعي نسخة مصورة لهذه الرسالة، صورتُها من المخطوطة الموجودة في مكتبة الشيخ حمد الله صحاف بقندهار، وكانت في أول هذه المخطوطة قبل الرسالة قصيدة المؤلِّف التي تشابه قصيدة (عنوان الحكم) للإمام أبي الفتح البُستي المتوفى سنة (٤٠١هـ)، ولكن كانت ناقصة أول أبياتها، وسأورد الحصة الموجودة من هذه القصيدة في آخر المقدّمة تحت عنوان (وصايا المؤلِّف).

كبير حوالي (٥٠٠) صفحات، فيه نقد علمي ودراسة تحقيقي على مسائل المنطق، وهو مشتمل على مقدِّمة وتسع مباحث، وسمَّاه بعض أهل العلم بـ «تهافت المنطقيون» أيضاً.[١]

١٧. «الحاشية والتحقيق الجديد على: زيج ألوغ بيگ» بالفارسية، و«الزيج» لمؤلِّفه الألوغ بيگ محمد بن شاهرخ بن الأمير تيمور، كتاب مشهور متداول في علم الهيئة، فشرحه المؤلِّف القندهاري بحاشيته الجديدة وأضاف إليه بعض الاكتشافات الجديدة من عنده، وقال بعض أهل العلم: إنه مترجم من اللغة التركية.[٢]

١٨. «رياض المهندسين» أو «روضات المهندسين»[٣]، ألفه بالعربية والفارسية كلتيهما بهذا الاسم، وهو كتاب نفيس بديعٌ في بابه، مشتمل على أزيد من (١٥٠٠) صفحات، وهو في الحقيقة موسوعة العلوم الهندسية والرياضية، ألفه العلامة القندهاري - رحمه الله - في آخر عُمره بعد نبوغه في العلوم المذكورة، وهو مشتمل على ستّ روضات:

الروضة الأولى: في ترجمة الأصول الهندسية الصورية من «أقليدس» و«أكر ثاوذوسيوس» و«أكر مانالاوس».

الروضة الثانية: في قواعد علم الحساب.

الروضة الثالثة: في توابع علمي الحساب والهندسة.

الروضة الرابعة: في علم الأبصار.

---

(١) ونسخة من هذا الكتاب محفوظة في قسم المخطوطات في مكتبة كلية الأدب - بجامعة كابل.

(٢) ونسخة من هذه الحاشية محفوظة في قسم المخطوطات بالمتحف الوطني، بكابل.

(٣) قال حفيد المؤلِّف العلامة عبد الحيّ حبيبي: رأيتُ النسختين لهذا الكتاب، إحداهما انتقلت من قندهار إلى الهند في حدود سنة (١٣٠٠هـ ق) ولا أعلم الآن أين هي؟ وثانيتهما: وكانت ناقصة في بعض المواضع، محفوظة في قسم المخطوطات، في مكتبة كلية الأدب، بجامعة كابل.

الروضة الخامسة: في علم الهيئة.

الروضة السادسة: في مسائل الزيج والتقويم.

١٩. «شرح تحرير أقليدس» بالعربية، شرح فيه المسائل المغلقة من أقليدس.[١]

٢٠. «ترجمة تحرير أقليدس» بالفارسية، في علم الهندسة.

٢١. «ترجمة أكر ثاوذوسيوس» بالفارسية، في علم الكرويات والأشكال.

٢٢. «علم الموسيقي» رسالة بالفارسية، حقق فيه علم الموسيقي بالأصول الرياضية، وأضاف إليه الأحكام الشرعية حول الموسيقي من (يجوز ولا يجوز).

٢٣. «المواعظ والخُطب» بلغتي العربية والفارسية، في الوعظ والنصيحة والخطابة.

٢٤. «منهاجُ العابدين»، فرغ منه سنة (١٢٣٦هـ)، وهو أثر منظوم بلغة المؤلِّف الأُمِّيَّة، لغة البَشْتو، وهو ترجمة لكتاب «منهاج العابدين» للإمام الغزالي، يحتوي على مسائل علمَي الأخلاق والتصوف، في سبعة آلاف (٧٠٠٠) أبيات، وطبع عدَّة مرَّات، طبعته مرَّة مطبعة بومبائي بالهند، وطُبع مرارًا في باكستان وأفغانستان أيضًا.[٢]

٢٥. «نقد الثقات في تزييف الموضوعات»[٣]، بالفارسية، في ترديد الأحاديث الموضوعة، وهو مشتمل على تسع وعشرين بابًا، ألفه بأمر أمير قندهار في ذلك الوقت، سردار مهردل خان المشرقي[٤].

---

(١) ونسخة من هذا الشَّرح محفوظة في قسم مخطوطات الهندسة بالمتحف العراقي، ببغداد تحت رقم (١٠٩١١)، مشتملة على (١٧١) ورقة، (١٩) سطرًا، وأيضًا في جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

(٢) وله نسخة مخطوطة بقسم المخطوطات في مكتبة جامعة إسلامية كالج ببشاور، برقم (١٠٤٥).

(٣) رأيتُ نسخة مخطوطة لهذا الكتاب، في مكتبة الشيخ حمد الله صحاف بقندهار.

(٤) وُلد سردار مهردل خان المشرقي في محرم سنة (١٢١٢هـ ق) وتوفي في جمادى الأولى سنة (١٢٧١هـ ق)، ودُفن بقندهار في مقبرة (حضرت جي بابا)، كان أميرًا صالحًا عالمًا عارفًا، محبًا للعلم وأهله ومرجعًا لهم، شاعرًا أديبًا، وله «ديوان الشعر»، طبع محققًا حديثًا من إدارة (صحاف كتاب خانه) بقندهار، بتحقيق الأستاذ: محمد معصوم هوتك.

٢٦. «التواريخ لوفيات المشاهير الإسلامي في القرون الثلاثة»، بالفارسية.

٢٧. «شمعة البارقة في وحدة الوجود والشهود» بالفارسية، وهو مشتمل على ستّ فصول، وقد أجاد فيه المؤلِّف في تحقيق الموضوع.

٢٨. «وحدة الوجود والشهود» بالفارسية، ألفه جواباً لأسئلة تلميذه العزيز الشيخ محمد أعظم أندر، الشهير آخرًا في الهند بالشيخ المحدث عبد الله الغزنوي.

٢٩. «أربعون مسألة دينيَّة» بالفارسية[1]، ألفه أيضاً جواباً لأسئلة تلميذه الشيخ المحدث عبد الله الغزنوي.

٣٠. «محقة القبول والقبلة في تحقيق سمت القبلة» بالفارسية، جمع فيه طرق تعيين القبلة بالدلائل الفقهية والرياضية، وهو مشتمل على خمس فصول، وقد حقَّق فيه أن لتعيين القبلة يلزم أن نستفيد من أصول علم الهندسة، ونقل عنه حفيده العلامة عبد الحيّ حبيبي، هذا الكلام:

(علم الهندسة ليست من العلوم الشرعية، ولكن ليس معناه أن لا يجوز لنا العمل بالأصول الهندسية في الأمور الشرعية؛ كما أن علوم الطب والحساب والنجوم ليست من العلوم الشرعية، ولكن يجب علينا العمل بمقتضاها عند احتياجنا إليه، ففي البلاد الإسلامية التي توجد فيها المحققون العارفون بأصول الهندسة يجب العمل بقولهم). انتهى

٣١. «الأقسام والمجاري وآفات الغرور»، أو مختصرًا «رسالة الغرور»، بالفارسية، في مباحث التصوف والأخلاق.

٣٢. «التفكر» رسالة بالفارسية، في الأخلاق والتصوف وفوائد الفكر.

٣٣. «الصبر والشكر» رسالة بالفارسية، في الأخلاق.

انظر لترجمة مهردل خان المشرقي: «د كندهار مشاهير» لمحمد ولي زُلمى (ص: ٢٣٣-٢٣٧).

(١) ونسخة لهذه الرسالة محفوظة بخط المؤلِّف في الأرشيف الوطني الأفغاني، ولكنها مسجَّلة باسم (جواب الفاضل القندهاري على أسألة محمد أعظم الغزنوي).

٣٤. «الصلاة وأسرارها من المنقول والمعقول» رسالة بالفارسية.

٣٥. «حبّ الإله» أو «رسالة محبت الهي» بالفارسية، في الأخلاق والتصوف.

٣٦. «تمييز المؤمن والكافر» رسالة بالفارسية، فيها بحث كلاميّ ودينيّ محقّق.

٣٧. «شرح مقامات الحريري» وترجمته بالفارسية.

٣٨. «مجموعة الرسائل المتفرّقة» في المنطق، بالعربية، عددها ستة عشر (١٦) رسالة.



- **وصيَّته لطالبي العلم وأهله:**

كان الإمام القندهاري - رحمه الله تعالى - يوصي بالفكر الصحيح، وينتقد بالمبادي القديمة، نقدًا علميًّا حُرًّا بآراء العلماء والفقهاء، وكان يشوق ويرغب الشبَّان وطلاب العلم إلى دراسة العلوم العقلية والعلوم العصرية والرياضي والهندسة.

ويقول في قصيدةٍ له تشابه القصيدة المشهورة (عُنوان الحِكَم) للشَّاعر المشهور، أبي الفتح البُستي - رحمه الله -[1] المتوفَّى سنة (٤٠١هـ)[2]:

فَفِيْهِ[3] لاَ شَكَّ تَفْسِيْرٌ وَفِقْهُ هُدًى ... آدَابُ نَفْسٍ وَأَخْلاَقٌ وَعِرْفَانٌ
وَفِيْهِ وَعْدٌ وَعِيْدٌ صَيْقَلٌ كَافٍ ... يُنَبِّهُ الْقَلْبَ أَمَا أَنْتَ يَقْضَانٌ
قَدِّمْ مِنَ الْعِلْمِ فَرْضَ الْعَيْنِ وَاكْتَسِبَا ... فَرْضَ الْكِفَايَةِ إِنْ فَاتَتْكَ أَزْمَانٌ
وَلَا تَذُمَنَّ عِلْماً لَيْسَ عَنْهُ غِنًى ... لِلنَّاسِ فِيْ عَيْشِهِمْ مَا فِيْهِ نُقْصَانٌ
طِبًّا حِسَاباً وَتَنْجِيْماً وَهِنْدَسَةً ... فَلِلْمَعَايِشِ هَذَا الْجِنْسِ بُنْيَانٌ
فَفِيْ تَعَلُّمِ أَوْضَاعِ النُّجُوْمِ هُدًى ... لِقِبْلَةٍ جَاءَ حَدِيْثٌ فَاضَ حَسَّانٌ

(١) انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي (٤/ ٣٢٦).

(٢) هذه القصيدة اطلعتُ عليها ضمن مخطوطة رسالة «الدرَّة الفذَّة في أقسام اللذَّة» للعلامة المؤلِّف - رحمه الله -، في مكتبة حبيبي وصديقي، محبِّ العلم وأهله، الشيخ الحاج حمد الله صحاف، حفظه الله وبارك في عُمره، في مدينة (عَيْنُو مِينَه) بقندهار، وهو صاحب مكتبة (صحاف كتب خانه)، يوجد فيها نفائس المخطوطات والمطبوعات، وللأسف بعض الأبيات كانت ساقطة من بداية القصيدة.

(٣) لعل المؤلِّف - رحمه الله - يُريد علم الحديث النبوي، والله أعلم.

فِي نَصٍّ جَاءَ عَنْ قُرَشِيٍّ إِمَامِ هُدًى ... اَلْعِلْمُ عِلْمَانِ أَبْدَانٌ وَأَدْيَانٌ
وَلَا تُوَغَّلْ بِعِلْمٍ تَحْجِبَنَّ بِهِ ... عَنْ مَقْصَدِ أَصْلٍ ذَا بِالْحَقِّ خُسْرَانٌ
وَاحْذَرْ تَتَلْمُذَ أُسْتَاذٍ غَرِيقِ هَوًى ... أَرْدَاهُ فِي لُجَجِ الْأَهْوَاءِ خِزْلَانٌ
مُدَرِّسٍ مَرِحٍ مُبْدٍ لِشِقْوَتِهِ ... فَإِنَّمَا هُوَ لِلطُّلَّابِ فَتَّانٌ
وَاخْتَرْ بِنَفْسِكَ شَيْخًا ذَا تُقًى وَهُدًى ... سِيمَاهُ لِلصِّدْقِ وَالْإِخْلَاصِ عُنْوَانٌ
وَإِنْ فَقَدْتَ أَدِيبًا كَامِلًا وَرِعًا ... فَارْضَ الَّذِيْ مَا لَهُ بِالشَّرِ إِعْلَانٌ
شَاوِرْ أَخَا رَأْيٍ وَنَاظِرْ وَمَنْقَبَةٍ ... فَذَا عَلَى الْحَقِّ لِلْإِخْوَانِ مِعْوَانٌ
وَلَا تُجَادِلْ جِدَالًا لَا تُرِيْدُ بِهِ ... إِلَّا فَضِيحَةَ خَصْمٍ فَهْوَ عِصْيَانٌ
مَنْ كَانَ هِمَّتُهُ إِيْذَاءَ طَبْعٍ وَرَى ... فَفِي الْحَقِيْقَةِ ضِبْعَانٌ وَسِرْحَانٌ
عَلَى الْمَصَائِبِ صَبْرًا بِالْقَضَاءِ رِضًى ... لِلصَّبْرِ أَجْرٌ وَلِلْمَرْضَاةِ رِضْوَانٌ
كِذْبًا وَفُحْشًا نَمِيمًا غَيْبَ بُهْتَ أَذًى ... دَعْ كُلُّ ذَا عِنْدَ أَهْلِ الْوَرَعِ كُفْرَانٌ
بِالْعُرْفِ مُرْ وَعَنِ النُّكْرِ انْتَهِ سَلِسًا ... لِلْحَقِّ لَا شَرِسًا لِلْخَلْقِ طَعَّانٌ
لِلْاِحْتِسَابِ شُرُوْطٌ عَزَّ وَاجِدُهَا ... فَاحْذَرْ فَفِيْهِ مِنَ الْأَخْطَارِ أَفْنَانُ
مَنْ يَنْهَ عَنْ أَمْرٍ وَيَأْتِي مِثْلَهُ عَلَنًا ... وَلَا يُبَالِي فَذَا لِلدِّيْنِ خَوَّانٌ
أَنْدِمْ عَلَى الذَّنْبِ وَاعْزِمْ هَجْرَهُ أَبَدًا ... تَوْبًا نَصُوحًا فَفِيْهِ الْوَعْدُ غُفْرَانٌ
ذِكْرُ التَّهْلِيْلِ وَالتَّسْبِيحِ وَمَحْمِدَةٍ ... عَلَيْكَ خَلْوًا وَجَلْوًا آنَهُ الْآنُ

لَا شَيْءَ أَوْلَى وَأَعْلَى وَأَكْبَرَ مِنْ ذِكْرِ الْإِلَهِ تَعَالَى جَلَّ شَأْنُهُ الشَّانُ(١)
نَاسٍ لِذِكْرٍ وَمَنْ يَرْضَاهُ مَكْسِبَةً لَنْنَاسُ سُوْءٍ فَلَا مَعْنَاهُ إِنْسَانُ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ حَمْدًا دَائِمًا أَبَدَا كَمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى تَعَالَى الشَّانُ
خُذْ هَذِهِ الْحِكَمَ الْغُرَّ الَّتِيْ نُظِمَتْ كَمَا يُنَظَّمُ يَاقُوْتٌ وَمَرْجَانٌ
أُوْصِيْ بِذَلِكَ أَوْلَادًا وَحَفِدَةً وَمُخْلِصِيْنَ هُمْ فِي الدِّيْنِ إِخْوَانٌ
مَنْ يَتَّخِذْ تِلْكَ دُسْتُوْرًا يَسِيْرُ بِهِ يَأْتِيْهِ حَظٌّ مِنَ الْإِسْعَادِ عُرْيَانُ

وسافر العلامة القندهاري أثناء أسفاره العلمية إلى بلد (هِرات) أيضـاً، البلد الذي سكن ودُفن فيه كثير من العلماء الأعلام، مثل الإمام خواجه عبد الله الأنصاري، والإمام الرازي، والإمام عبد الرحمن الجامي، والإمام التفتازاني وغيرهم من أعلام الإسلام، فقال في فضيلة البلد ومدح عُلمائهم وفضلائهم الأبيات التالية:

زر يا صبا! سكان أرض هرات بلّغ سلامي مجمع الحضرات
قل داعياً مستدعياً لدعائهم سقياً لكم من فضله مطرات
فانزل بقرب فنا (زيارتگاه ها) واستنزل البركات بالزورات
وبباب شيخ الطاق رد مستعيرًا ثم احك عني مسكب العبرات
واقصد حريم جناب (گازرگاه ها) والزم بشوق محجر الحجرات

وقال – رحمه الله – في كتابٍ له، متكلّماً عن نفسه:

(إنّي بعون الله تعالى ونصرته قد ذقتُ ذائقة العلوم العقلية، بمذاق الاعتبار والعبرة، وقد نظرتُ بنظرة غائرة لغاية العلوم ونتيجتها، وقد تحملتُ في سبيل أخذ العلم

(١) كتب على هامش المخطوطة: (جَلَّ سُبْحَانُ)، والله أعلم.

وتحصيله المشاق والمشاكل ومتاعب السفر والحضر، وحاولتُ أن أصل إلى حقيقة نعتوه ومقاصدها، وبذلتُ جهدي في الوصول إلى الغوامض، ووصلتُ إلى نتيجة أن حاصل المطالعة اعتراف الإنسان بأنه لا يعرف بنسبة الله عزَّوجل).

وقال في كتاب آخر، متكلّماً لطلاب العلم ومن يطالع كتبه:

(والمأمول من الناظرين بعين الانصاف، المتجنبين عن الجور والاعتساف، أن يرفضوا حين مطالعة هذه الأوراق طريق التعصُّب، وينخلعوا عن ربقة التقليد، ويلتزموا سلوك جادة التحقيق والتسديد بمحض التقليد بالرد والانكار، وما وجدوه في مشرب الوجدان صحيحاً مستأهلًا للتصديق والإذعان، لا يحملنَّهم على تكذيبه التعصب والاستكبار، وما وجدوه فيما لا يساعده الوجدان التسليم، وينبو عنه الطبع القويم، فليأخذوا بالمثل السائر من قول الأكبر: خذ ما صفا ودع ما كدر). انتهى

- **وفاته:**

عاش الإمام المحقّق المدقِّق حبيب الله القندهاري عُمرًا يناهز اثنين وخمسين (٥٢) عاماً، أمضاها بالعلم النافع، درساً وتدريساً، وتعليماً وتعلُّماً، وتصنيفاً وتأليفاً، وبالدعوة إلى الله تعالى، وخدمة علوم الدين الإسلامي، إلى أن توفَّاه الله سبحانه وتعالى سنة (١٢٦٥هـ ق/ ١٨٤٩م)[1]، ودُفن في المقبرة الكبيرة في شمال مدينة قندهار قرب (عيدگاه دروازه)، وقبره معروف هناك بين أهل العلم، يقومون بزيارته دائماً، رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً، وأسكنه فراديس جنانه، آمين.

وتذكيرًا لخدماته العلميَّة سمَّى الدَّولة الأفغانيَّة قبل عشرات السنين مكتباً دوليًّا في محافظة قندهار باسمه، أي: (فاضل قندهاري ليسه)، وهو الآن أيضاً موجود.

(١) هذا هو الصحيح، كما ذكره الأستاذ محمد معصوم هوتك في «درنه كورنى» (ص: ٢٧)، وما ذكره محمد ولي زُلمى في «د كندهار مشاهير» (ص: ١٧٣) من أنه توفي سنة (١٢٦٣هـ ق) فليس بدقيق.

أبرز رجال أسرة المؤلِّف

١. مُلَّا بابر:

هو جدُّ المؤلِّف، وانتقل مع عائلته قبل مائتين وسبعين عاماً (١١٦٥-١١٧٥هـ ق) تقريباً، من منطقة (ژوب) إلى مدينة (قندهار)، الذي كان في ذلك الحين مركزًا سياسيًّا وعلميًّا وأدبيًّا للإمبراطورية الهوتاكية، التي برزت في قندهار بقيادة (حاجي ميرويس خان نيكه هوتك) سنة (١١٢١هـ ق)، وتضمَّنت أكثر مناطق أفغانستان وإيران وباكستان والهند الحالية، وكانت السلالة الهوتاكية الحاكمة من محبِّي العلم والفضل، ويوقرون العلماء والأدباء في سلطتهم، وينزلونهم المنازل اللائقة بهم، ويحترمون العلم وأصحابه، ولذلك ارتحل العلماء والفضلاء إلى مركزهم (قندهار) من البلاد القريبة والبعيدة، وواحد من ذلك العلماء كان جدُّ المؤلِّف (المولوي بابر رحمه الله).

فلما ارتحل إلى قندهار، أنشأ هاهنا حلقة تدريسه ومذاكرته العلمية، واستمرَّ مدرِّساً في شتَّى العلوم والفنون، واشتهر في المدينة وأهلها بالعلم والتَّقوى، وكانوا يلقِّبونه بـ (مولانا فاضل) و(مولانا بابر الكاكري)، واقترب إلى أصحاب السلطنة من الأمراء والقضاة، وكانوا يعظمونه ويحضرونه إلى مجالسهم العلمية والسياسية، وكان حيًّا حتَّى شهر رجب سنة (١١٩٣هـ ق)، ولم نعلم سنة وفاته دقيقاً.

ومع شغله بالتدريس قام بتأليف الكتب أيضاً في العلوم المختلفة، خصوصاً في المسائل الفقهية، وكان العلماء يستفيدون من كتبه، ويعدونها من المآخذ الموثوقة.

٢. مُلَّا فيض الله:

هو ابن ملا بابر وأب المؤلِّف، كان عالماً، مدرِّساً، أديباً، شاعرًا، مؤلِّفاً للكتب باللغات العربية والفارسية والبشتو، مشارًا إليه في زمان الإمبراطورية الدُّرَّانيَّة، التي

تأسست في قندهار على يد (الغازي أحمد شاه بابا الدُّرَّانِي) سنة (١٧٤٧م/ ١١٦٠هـ ق)، وتضمَّنت جميع مناطق أفغانستان، وهند، وباكستان، وإيران، وتركمانستان، وأوزبكستان، وتاجكستان الحالية.

وكان ملا فيض الله أحدًا من العلماء والأدباء الذين اختصهم السلطان الغازي، (الأمير أحمد شاه الدراني) لتعليم ابنه الصغير ونائبه في ما بعده (الأمير تيمور شاه)، وكان أيضًا أستاذًا ومعلِّمًا لأسرة الوزير أشرف الوزراء (شاه ولي خان باميزي)، وكان الوزير يوقره ويعظمه، حتى أعطاه بيتًا للسكونة قريبًا من بيته في سُكَّة قبيلته المعروفة بـ(سُكَّة باميزو) في سوق قندهار، عاصمة الإمبراطورية، التي وُلد فيها المؤلِّف.

وكان ملا فيض الله أيضًا من المتعلقين بالعلامة الشيخ العارف الإمام فقير الله بن عبد الرحمن العلوي الأفغانِي، الجلال آبادي، ثم الشكاربوري السِّندي، المتوفَّى سنة (ت١١٩٥هـ ق/ ١٧٨٠م)، صاحب «قطب الإرشاد» وغيره من التصانيف في علوم السلوك والتصوّف والطريقة، بواسطة أحد خلفائه في قندهار باسم (ملا فرح الدين عرب آخوند) المتوفَّى سنة (١٢٤١هـ ق)، الذي كان من شيوخ المؤلِّف.

وله من المؤلَّفات: «الرسالة في المنطق» ألفه لابنه حبيب الله، وكتاب «تحقيق التوبة»، نسختها محفوظة في الأرشيف الوطني بكابل، و«رسالة في التجويد»، وغيرها.

٣. الشيخ الفاضل عبد الرحيم الشهيد:

هو ابن المؤلِّف، ولد في محرم الحرام سنة (١٢٤١هـ ق) في قندهار، كان عالمًا ومدرِّسًا ومرجوعًا إليه في عهد (الأمير شير علي خان)، فأقرَّه الأمير أستاذًا لابنه ولِيّ عهده (عبد الله جان)، ولقي ضمن جمع من علماء قندهار مع الإمام السيد جمال الدين الأفغاني سنة (١٢٨٣هـ ق) حين سفره إلى قندهار، وقُتل شهيدًا بسيف (الأمير عبد الرحمن خان) في (مسجد جامع خرقه مباركه)[1] بقندهار، سنة (١٢٩٨هـ ق)، وهو ابن

(١) هو مسجد جامع كبير مشهور في مدينة قندهار، يحفظ فيه (قباء النبي صلى الله عليه وسلَّم)، انتقلتها الغازي أحمد شاه الأبدالي إلى بلده، ولهذا يُسمَّى قندهار بـ(أشرف البلاد) أيضًا، =

بضعة وخمسين عاماً.

٤. المولوي عبد الرؤوف الخاكي:

هو ابن المولوي عبد الرحيم الشهيد ابن المؤلّف، ولد في صفر سنة (١٢٦٧هـ ق) بقندهار، كان عالماً، مدرِّساً، جامعاً للمعقول والمنقول، صحافيًّا، مؤلّفاً باللغات العربية والفارسية والبشتو، وكان المدير الأول لجريدة «سراج الأخبار» الدولية، وكان إماماً للأمير (عبد الرحمن خان) ثم للأمير (حبيب الله خان) ومدرِّساً في المدرسة الدولية بكابل، وتوفِّي سنة (١٣٣٣هـ ق) بكابل بأثر الوبا العام، ودُفن هناك بـ(كوه خواجه صفا)، وهو ابن بضعة وستين عاماً.

وله من التأليفات: «العقد اللامي في تتبع بدء الأمالي» في علم العقيدة والكلام، و«كلمات أمير البلاد في الترغيب إلى الجهاد» على الإنجليزيين، و«سلامنامه» لروضة (مزار شريف) في شمال أفغانستان، بالعربية.

و«تفسير الفاتحة»، و«تفسير سورة الحشر»، و«تفسير جزء عمَّ»، و«تفسير آيات العهود»، و«خرد نامه»، و«رد ناسخ التواريخ»، و«رسالة أفغانستان»، بالفارسية.

و«كشكول» مجموعة من الأشعار بالعربية والفارسية والبشتو، وغيرها.

٥. المولوي عبد الواسع الشهيد:

هو ابن المولوي عبد الرؤوف الخاكي حفيد المؤلِّف، ولد سنة (١٢٩٠هـ ق) بقندهار، وقُتل شهيدًا سنة (١٣٤٧هـ ق) بكابل، بأمر (بچه سقاو).

كان عالماً، مدرِّساً، خطيباً، سياسيًّا، صحافيًّا، مؤلِّفاً باللغات العربية والإنجليزية والفارسية والبشتو، وله من التأليفات:

«حكمت إسلامي»، و«تمسك القضاة الأمانية» أثر نفيسٌ مقبول في مجلدين،

= وتوجد مقبرة الغازي المذكور أيضاً في هذا الجامع.

و«تفسير وإيضاح تسعة وتسعين (٩٩) قاعدة فقهية» بالفارسية، ورسالة «شناخت خدا» في شرح أسماء الله الحسنى، و«تفسير سورة الفاتحة» بالفارسية والبشتو والإنجليزية، وغيرها من الكتُب والرَّسائل.

٦. المولوي عبد الرب:

هو الابن الثاني للمولوي عبد الرؤوف الخاكي حفيد المؤلِّف، والأخ الصغير للمولوي عبد الواسع الشهيد، ولد سنة (١٢٩٥هـ ق) بقندهار، وتوفي بأثر المحرقة في ١٨ جمادى الأول، سنة (١٣٣٧هـ ق) بجلال آباد.

كان عالماً، مدرِّساً، مؤلِّفاً، صحافيًّا، سياسيًّا، خطيباً وإماماً لأمير الوقت (سراج الملة والدين، الأمير حبيب الله خان) وصاحباً معه في السفر والحضر، أَلَّف كثير من الكتب الدراسية للمكاتب والمدارس، وله من التأليفات:

«سراج العقائد» للصف الخامس، «الدينيات» من الصف الأول إلى الرابع، «إطاعة أولوا الأمر»، و«سراج القضاة»، و«سراج السير»، و«سراج الفقه» في مجلدين، و«سراج الأحكام»، و«مقدِّمة الفلسفة الإسلامية» وغيرها.

٧. المولوي عبد الخالق الواسعي:

هو ابن المولوي عبد الواسع الشهيد، المذكور برقم (٥)، ولد سنة (١٣١٩هـ ق) بقندهار، وتوفي سنة (١٣٦٠هـ ق) بكابل.

كان حافظاً للقرآن، عالماً بالعلوم العربية، مدرِّساً، صحافيًّا، مؤلِّفاً، مترجِّماً لكثير من الكتب العربية إلى اللغة الأفغانية (البشتو)، فمن هذه الكتب:

«جوامع الكلام» للشيخ سعد زغلول المصري، و«روح الاجتماع» الأثر المشهور للعالم الفرنسي جوستاف لوبون (Gustave Le Bon) المتوفَّى سنة (١٩٣١م)، و«الصحافة» للشيخ محمود سمهاني المصري، و«روح الاعتدال»، و«روح التربية»، و«الحصون الحميدية» وغيرها، وكتب كثيرًا من الآثار والمقالات النافعة، ونشرها مسلسلًا

في الجرائد والمجلات المحلية، وكان قد اشتغل كثير من المناصب الرسمية الدولية أيضاً، وآخرها كان عضوًا في مجلس الشُّيوخ، أو «مشرانو جرگه» من محافظة قندهار.

٨. العلامة عبد الحي حبيبي:

هو العلامة المحقق، عبد الحيّ بن المولوي عبد الحق بن المولوي عبد الرحيم ابن العلامة المؤلِّف حبيب الله القندهاري، وهو أبرز شخص في أسرته وأشبههم بالمؤلِّف علماً وذكاءً، وتحقيقاً وتأليفاً، ولد في يوم الخميس، ١٧ ربيع الثانِي، سنة (١٣٢٨هـ ق/ مايو ١٩١٠م) بمدينة قندهار، في سُكَّة (باميزو)، التي ولد فيها المؤلِّف أيضاً.

كان محبًّا للعلم والقلم من بدايته، فدخل في (مكتب التجار) بقندهار وفرغ منه، وأخذ العلوم العربية الابتدائية كالنحو، والصرف، وعلوم البلاغة، والفقه وأصوله، والمنطق، والرياضي، والهيئة، والعروض والقافية عن ابن عمِّه المولوي عبد الواسع الشهيد، المذكور سابقاً برقم (٥)، وأخذ علوم القرائة والتجويد والحديث وباقي الكتب عن المحقق الشهير، العلامة أبو الوفاء الأفغانِي القندهاري، المتوفَّى سنة (١٩٧٥م).

ولما كان في العام السابع عشر من عُمره قرِّر مساعدًا لمدير الجريدة الشهيرة في قندهار (طلوع أفغان) وبعد أربعة عام قرِّر مديرًا عامًّا للجريدة المذكورة، وتعلم في هذا الزمان لغتي الإنجليزية والأردية أيضاً، وبقي على هذه الوظيفة إلى تسع سنين، ولمَّا أسست مجمع لُغة البَشْتو (پښتو ټولَنه) بكابل سنة (١٣٥٩هـ ق) فكان العلامة الحبيبي رئيساً لهذا المجمع، وأسس (كلية الأدب) بجامعة كابل للمرة الأولى، وفاز بكثير من المناصب والوظائف الأخرى، وآخرًا قرِّر رئيساً للمؤسسة العلمية (أنجمن تاريخ أفغانستان) سنة (١٣٨٥هـ ق).

ومع كل هذه الوظائف الرسمية والمشاغل العلمية كان مشغولاً أيضاً بالتصنيف والتأليف، وتحقيق التراث، والتاريخ، والأدب، الأفغانِي والإسلامي، وطُبعت كثير من الكتب للمرَّة الأولى بتحقيقه وتحشيته ومقدِّماته العلمية، التي يزيد عدده عن مائة كتب.

فمن الكُتب التي طبعت للمرَّة الأولى بتحقيقه وتعليقه: «زين الأخبار» للعلامة عبد الحيّ بن الضحاك الگرديزي، المتوفى سنة (٤٤٣هـ ق)، ونقلته إلى العربية (الدُّكتورة عفاف السيد زيدان) وطبع بالقاهرة من المجلس الأعلى للثقافة، و«طبقات الصوفية» لشيخ الإسلام عبد الله الهروي، و«طبقات ناصري» للمنهاج سراج الجوزجانِي، و«فضائل بلخ» لشيخ الإسلام أبوبكر عبد الله بن عُمر بن محمد الواعظي البلخي، و«سواتنامه» لخوشحال خان ختك، الشاعر الأفغانِي الشبيه بـ«المتنبي» في الأدب والسَّيف، و«ديوان عبد القادر خان ختك»، و«تذكرة الأولياء» للشيخ سليمان ماكُو، و«الخزانة المخفيَّة/ أو: پته خزانه» لمحمد بن داود هوتك، اكتشفها وطبعها محقَّقة لأوّل مرَّة، ثم نقلت إلى كثير من اللغات الأجنبية، كالعربية، والفارسية، والأردية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، والصِّينية، والروسية وغيرها.

وأشهر تأليفاته: «لغة البَشْتو» بالعربية، وطبع بالقاهرة سنة (١٩٥٥م)، «التاريخ المختصر لأفغانستان» في مجلدين، «تاريخ أدب البشتو» في أربع مجلدات، كتاب درسي لكلية الأدب، «خمسين مقالات»، وغيرها من الكتب الكثيرة في الموضوعات المختلفة.

وبالجملة فإنه كان عَلماً بين علماء التاريخ القديم والحديث، ليس في أفغانستان فحسب بل في المنطقة كلها، وهو معروف بمؤلفاته الممحصة الموثوقة لدى جميع الباحثين، الذين كتبوا عن أفغانستان في شتَّى عصورها، والقارئ يزيد كل مرَّة إعجاباً بمنهج هذا الرجل ومؤلفاته العظيمة.

توفي العلامة الحبيبي سنة (١٤٠٤هـ ق/ ١٩٨٤م) حينما وصل عُمره إلى (٧٤) عاماً، بعد أن أمضى أكثر من خمسين عاماً في خدمة العلم وأهله بالدِّرس والتدريس، والنشر والتحقيق، والتدقيق والدراسة، وإحياء التراث القديم المخطوط، رحمه الله تعالى رحمةً واسعة.



مغتنم الحصول في علم الأصول

هذا الأثر النفيس البديع، الذي نحن بصدد تحقيقه الآن، وهذا الكتاب من أشهر مؤلَّفات المؤلِّف، قال عنه حفيده العلامة عبد الحي حبيبي:

(إن «مغتنم الحصول في علم الأصول» مكتوب باللغة العربية على وجهة نظر الاجتهاد، وقد انتهى المؤلِّف عن تأليفه سنة (١٢٥٧هـ ق)، وهو كتابٌ حوى المسائل المهمَّة للتشريع الإسلامي، في أسلوب مزيج بالفلسفة والنقد، والكتاب يحتوي نقدًا حُرًّا على قواعد التشريع الإسلامي، وهو مقبول بين علماء الهند؛ لبصيرة صاحبه وأسلوبه الاجتهادي الدَّقيق).

وكتب المؤلِّف -رحمه الله- كتابه هذا «مغتنم الحصول» على منوال «مسلَّم الثبوت» للعلامة محب الله البهاري[1]، و«مسلَّم الثبوت» هو الكتاب الذي يدرس في المدارس

---

(١) هو الشيخ الإمام محب الله بن عبد الشكور، العثماني، الصديقي، الحنفي، البهاري، أحد الأذكياء المشهورين في الآفاق، ولد ونشأ في (كَرا) بفتح الكاف قرية من أعمال (محب علي پور) من أرض (بِهار)، قرأ أكثر الكتب الدرسية على العلامة قطب الدين الحسيني الشمس آبادي، ثم رحل إلى معسكر السلطان عالمگير، فولاه القضاء بمدينة (لكهنؤ) ثم نقله بعد مدة إلى (حيدر آباد)، ثم عزله عن القضاء وجعله معلماً لرفيع القدر بن شاه عالم بن عالمگير، ولما ولي شاه عالم على بلاد (كابل) وسافر إليها استصحبه مع ولده رفيع القدر، فأقام بها زماناً، ثم لما قام شاه عالم بالملك بعد والده عالمگير سنة ثماني عشرة ومائة وألف (١١١٨هـ) ولاه الصدارة العظمى ولقبه (فاضل خان) سنة تسع عشرة.

ومن مصنفاته «سلم العلوم» في المنطق، و«مسلم الثبوت» في أصول الفقه، و«الجوهر الفرد» في مبحث الجزء الذي لا يتجزى، وهذه الثلاثة مقبولة متداولة في مدارس العلماء، وله رسالة في المغالطات العامة الورود، ورسالة في إثبات أن مذهب الحنفية أبعد عن الرأي من مذهب الشافعية على خلاف ما اشتهر، توفي سنة تسع عشرة ومائة وألف (١١١٩هـ ق).

له ترجمة في «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» للحسني الندوي (ص: ٧٩٣).

الأهمية في شبه القارة الهندية وأفغانستان وإيران وغيرها من البلاد، ولمَّا وصل هذا الكتاب إلى العلامة البهاري فكان يدرسه في مدرسته عوضاً عن كتابه «مسلَّم الثبوت».

وعلى هذا الكتاب «مغتنم الحصول» شرحان:

أوَّلهما: للعلامة المولوي محمد عُمر السلجوقي الهروي، المتوفى سنة (١٣٣١هـ ق)، وسمَّاه «ملهم الأصول على مغتنم الحصول».

وثانيهما: للعلامة الإمام محمد أنور شاه الكشميري[1]، المتوفى سنة (١٣٥٢هـ ق)، قال العلامة عبد الحي حبيبي: إنِّي رأيتُ هذا الشرح[2] بخط العلامة الكشميري، وقد أوصى فيه الكشميري لأهل العلم بتكثير نسخ «مغتنم الحصول»، وتدريسه في الحلقات العلمية والمدارس الإسلامية.

والمادَّة العلمية في «مغتنم الحصول» مرتَّبة، كما يلي:

خطبة الكتاب: فيها ذكر أهمية علم أصول الفقه، ومصادر الكتاب، وسبب التأليف، وما إلى ذلك.

المقدِّمة: فيها تعريف أصول الفقه وموضوعه وغايته واستمداده.

ثم الكتاب منقسم إلى ثلاث مقالات وأصول أربعة وخاتمة:

المقالة الأولى: في المبادئ الكلامية والمنطقية، كتعريف العلم وأقسامه من البديهي والنظري، والتصور والتصديق، وغير ذلك من المباحث المتعلقة.

المقالة الثانية: في المبادئ اللغوية، كمباحث الألفاظ والمعاني وما يتعلق بهما.

المقالة الثالثة: في بيان الأحكام، وفيها فصول: الفصل الأول: في الحاكم واختلاف العلماء فيه، الفصل الثاني: في الحكم وما يتعلق به، الفصل الثالث: في المحكوم فيه وما يتعلق به، الفصل الرابع في المحكوم عليه وما يتعلق به.

---

(١) له ترجمة في «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» للحسني الندوي (ص: ١١٩٨-١٢٠٠).

(٢) رأى العلامة الحبيبي هذا الشرح أثناء سفره إلى بشاور، في مكتبة مدرسة مولانا رفيع الإسلام، مع الشيخ مولانا السيد همداني، ببشاور، وإنِّي لم أجد الآن أيّ تفصيل حوله.

وأما الأصول الأربعة فهي مقاصد الكتاب، كما يلي:

الأصل الأول: كتاب الله تعالى، أتى فيه بالمباحث الأصولية الخاصة به.

الأصل الثاني: سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، للمباحث المتعلقة بها.

الأصل الثالث: الإجماع، للمباحث الأصولية الخاصة بالإجماع.

الأصل الرابع: القياس، جاء فيه بالمباحث المتعلقة بالقياس.

الخاتمة: في مباحث الاجتهاد، والتقليد، والإفتاء، والاستفتاء.

وقد ضمن المؤلِّف رحمه الله في العناوين المذكورة تحقيق مسائل أصوليَّة شتَّى، التي تصل تعدادها إلى (٣٢٨) مسألة، مع ذكر المذاهب والآراء المختلفة في كل مسألة أولًا، وثانياً يتعرض لذكر المناقشات والدلائل من جانب كل فريق، وثالثاً يقوم بذكر الأجوبة والأسئلة من أيّ جانب كان، وفي كل هذا حينما يحتاج إلى تصحيح أو تدقيق من نفسه فيذكره ويصدره بقوله: **أقولُ**، هذا.

وأما تفصيل طباعة الكتاب، فلم يطبع الكتاب كاملًا لا قديماً ولا حديثاً - حسب علمي - حتى اليوم، إلا ما كان في أوَّل أمره أن الأساتذة والطلاب في بعض مدارس الهند كانوا يقيمون بإعادة التصوير والفوتوغراف من النُّسخ المخطوطة، وقد علمتُ أن بعض هذه المصوّرات من النُّسخ المخطوطة التي صوّرت قبل (١٥٠) عاماً الآن أيضاً موجودة في مختلف البلاد، واستفدتُ أثناء العمل على الكتاب من هذه النسخة أيضاً، سأبحث عنها في التفصيل في بيان نُسخ الكتاب.

وقد تمَّ أيضاً تحقيق الكتاب في ثلاث رسائل علمية، كالتالي:

(١) تحقيق النصف الأول من الكتاب، من بدايته إلى مبحث السنة، من الأخ الفاضل، الأستاذ الدُّكتور، محمد نواز الحسني، وكان أستاذًا مساعدًا بكلية الشريعة، بالجامعة العالمية الإسلامية، بإسلام آباد، باكستان.

(٢) تحقيق الجزء الثاني من الكتاب، من مبحث السنة إلى المباحث الأخيرة

من الأصل الرابع القياس، من الأخ الفاضل، الأستاذ الدُّكتور، صاحب إسلام، وكان مدرِّساً بمركز الشيخ زايد، ببشاور، باكستان.

(٣) تحقيق الجزء الأخير من الكتاب، من مبحث الاجتهاد وما بعده من المباحث، من الشيخ الفاضل، القاضي الدُّكتور، فدا محمد خان رحمه الله، (المتوفَّى سنة ٢٠٠٧م)، وكان أستاذًا بالكلية الإسلامية (إسلامية كالج) بشاور سابقاً، ثم قاضياً بالمحكمة الشرعية الوفاقية، بإسلام آباد، باكستان.

وكان إتمام هذا التحقيق للكتاب قبل ثلاثين سنوات (١٩٩٠... م) تقريباً.

ومع أن الكتاب قد تمَّ تحقيقه في الرسائل العلمية، ولكن لم ير نور الطباعة العام، ولم يوجد في المكتبات والأسواق لاستفادة العلماء والفضلاء[1]، ومن ذلك أرادت إدارة (**دار الكتب العلمية - بيروت**) ورئيسها الفاضل: **الشيخ الحاج محمد علي بيضون** - حفظه الله ورعاه - أن أقوم بتحقيقه وتهذيب نصوصه كاملًا، حتَّى يطبع الكتاب ويكون مأخذًا ومرجعاً للعلماء والطلباء والمحققين، فجزاه الله تعالى عنَّا وعن جميع أهل العلم خير الجزاء، وأجزل الله مثوبتكم.



(١) يعني: كما كان في بداية أمره، كما ذكره النواب صديق حسن خان في «أبجد العلوم» (٢/ ٧٨).

منهج المؤلِّف في الكتاب ومصادره

- **أوَّلًا: منهجه**

إن المؤلِّف القندهاري رحمه الله رتَّب كتابه بترتيب مليح عجيب وغريب، وركَّب كلامه بأسلوب قويٍّ متين ورصين، احترز فيه غاية الاحتراز عن الحشو والتطويل، حتى قرب أن يعدّ موجزًا مخلًّا، فإنه رُبَّما يرد المسألة مع الإشارة إلى الاختلاف الموجود فيها ومع دلائل الجانبين في سطرٍ واحدٍ فقط، ولكن اجتنبَ عن ورود الألفاظ المغلقة المشكلة التي يصعب فهمها على القارئ، فقليل التيقُّظ كافٍ للمطالع في فهم مرامه، وأدنى التوجه شافٍ للسامع في إفهام كلامه.

وأمَّا منهجه في الكتاب فقد تكلَّم عنه المؤلِّف نفسه في المقدِّمة إذ قال:

﴿ولمَّا وجدتُّ كتاب «المُسَلَّم» للفاضل مُحبّ الله البهاري من متون الفن، موصوفاً بالمتانة، ومعروفاً بالرَّصانة، ...

أحببتُ أن أَحْتَذِيَ على مثاله، وأنسج على منواله، متعرِّضاً لأكثر ما فيه أو في حواشيه حلًّا وعقدًا، معتنياً بذكر ما له أو عليه ردًّا أو نقدًا، مراعياً فيه شريطة الانصاف، مستعيذًا بالله سبحانه عن الجور والاعتساف، ...

فحررتُ بعونه تعالى وحُسن توفيقه، ما عسى أن يقف رائد الاختيار لديه، ...

ولم آل جهدًا في تتبع الحق من مكانه حسب الإمكان، وتحري الصواب من مظانه كائناً أينما كان، على أنِّي ما فرضتُ على نفسي سنة المترخصين في التقليد، كيلا أحرم واجب التحقيق وعزيمة التَّسديد، بل هاجرتُ هجير المتعصِّبين بالتشديد ...﴾.

وأمَّا طريقته في إيراد المسائل الأصوليَّة فإنَّه يورد المسألة أوَّلًا مجملًا، مع ذكر أهم المذاهب والأقوال لأئمَّة أصول الفقه، ثم ينقل المذاهب واحدًا بعد واحدٍ مع أدلَّتهم

وأجوبتهم عن أسئلة موجهة إليهم من الآخرين، وفي هذا إن كان له من عند نفسه شيئًا فيصدِّره بقوله: (**أقولُ:**).

وإذا بقي بعد ذكر المسألة أيّ فائدة أخرى متعلقة بالمسألة أو فرع لها، يذكره بعنوان: (فائدة)، أو (فرع)، أو (تذييل)، أو (تتميم)، أو (تنبيه).

وأمّا عادات المؤلِّف، فأذكر هاهُنا ما ظهر لي أثناء عملي في الكتاب:

(١) من عادة الإمام القندهاري رحمه الله أنه يتألَّف الكلام مختصرًا جدًّا، فيقول مثلًا مكان: (قال الأشعري)، و(قال الجمهور) باختصار (الأشعري:) و(الجمهور:)، والمذكور بعد ذكر الاسم هو قول هذا القائل، فليتنبَّه.

(٢) وحينما ينقل المذاهب المختلفة في المسألة فيذكرها أوَّلًا مجملًا، ثم في تفصيله يذكر أسمائهم باختصار ويقول: (المثبتون: أوَّلًا:)، (النافون: أوَّلًا:)، (المشترطون:)، أي: قال القائلون بالإثبات أو بـ(نعم) في المسألة المذكورة دليلًا على قولهم بالثبوت وبـ(نعم) أوَّلًا، و: قال القائلون بالنفي أو بـ(لا) في المسألة المذكورة دليلًا على قولهم بالنفي وبـ(لا) أوَّلًا، و: قال القائلون بالشرط المذكور في المسألة المذكورة أوَّلًا في دليلهم، وثانيًا، وثالثًا، أي: قالوا في دليلهم ثانيًا، وثالثًا، وهكذا.

(٣) ومن عاداته أنه ينقل بعض الألفاظ بالاختصار، إلا أننا أثبتناه كاملًا كما هو المعروف اليوم عند أهل التحقيق، ومن هذه الألفاظ: كك: كذلك، ح: حينئذٍ، بط: باطل، لا نم: لا نسلم، أيضـ: أيضًا، يقـ: يُقال، الظـ: الظاهر، هف: هذا خُلْف، مم: ممنوع، هب: هذا باطلٌ، وغيرها.

(٤) وينقل المؤلِّف من «مسلَّم الثُّبوت» في مواضع كثيرة، بقوله: (وفي المُسلَّم)، إمَّا بألفاظه بعينها، أو بالمعنى، والعبارة من عند نفسه، وكثيرًا ما ينقد عليه، أو يرد عليه إيرادًا، أو يجب عن إيراده من عند نفسه.

(٥) ومن عاداته أنه إذا يريد الجواب عن الإيراد المذكور في «مسلَّم الثُّبوت»، أو يريد الاعتراض على دليل العلامة البهاري، أو ردّ دليله وتحقيقه، فيقول أوَّلًا: (في

المسلَّم: هكذا...)، ثم يذكر ما يريد من عند نفسه من الجواب، أو الاعتراض، أو الردَّ مصدرًا بقوله: (**أقولُ:**).

(٦) وإذا كان في قول صاحب «مسلَّم الثُّبوت» أيّ خفاء أو انغماض فيوضحه، أو يشير صاحب «المسلَّم» إلى أمرٍ إشارةً فيصرح به، كقوله في «مسلَّم الثُّبوت»: وبعض المحققين، فذكر المؤلِّف: (يعنِي: العلامة الدوانِي)، وهكذا.

(٧) ولو كان صاحب «مسلَّم الثُّبوت» ترك مسألة مهمَّة فيذكرها المؤلِّف، وينقلها من المصادر الأصولية الأصلية، ثم يذكر من عند نفسه ما لها وما عليها.

- **ثانيًا: مصادره ومآخذه**

وأمَّا مصادر المؤلِّف في الكتاب «مغتنم الحصول» علاوة على كتاب «مسلَّم الثُّبوت» للإمام البهاري رحمه الله فهي أمَّهات الكُتُب في علم أصول الفقه، منها:

* «الفصول في الأصول» المشهور بـ«أصول الجصَّاص» للإمام أحمد بن علي، أبو بكر، الرازي، الجصاص، الحنفي، المتوفى سنة (٣٧٠هـ).
* «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» المشهور بـ«أصول البزدوي» للإمام فخر الإسلام، أبي اليُسر، علي بن محمد، البزدوي، الحنفي، المتوفى سنة (٤٨٢هـ).
* «كشف الأسرار» شرح أصول البزدوي المذكور، للإمام علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، البخاري، الحنفي، المتوفى سنة (٧٣٠هـ).
* «أصول الفقه» المشهور بـ«أصول السرخسي» لشمس الأئمَّة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المتوفى سنة (٤٨٣هـ).
* «بديع النظام» المسمَّى بـ«نهاية الوصول إلى علم الأصول»، للإمام أحمد بن علي ابن تغلب الساعاتِي، الحنفي، المتوفى سنة (٦٩٤هـ).
* «المستصفى» في علم الأصول، للإمام أبو حامد، محمد بن محمد، الغزالي، الطوسي، المتوفى سنة (٥٠٥هـ).

* «المحصول» في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي، المتوفى سنة (٦٠٦هـ).

* «الإحكام في أصول الأحكام» للإمام أبو الحسن، سيد الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، الثعلبي، الآمدي، المتوفى سنة (٦٣١هـ). ويذكره باسم (الإحكام).

* «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام ناصر الدين، أبو سعيد، عبد الله بن عمر بن محمد، الشيرازي، البيضاوي، المتوفى سنة (٦٨٥هـ).

* «مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»، للإمام أبي عمرو، جمال الدين، عثمان بن عُمر، المعروف بابن الحاجب، المالكي، المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، ويذكره المؤلِّف باسم (المختصر).

* شرح القاضي الإمام، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، الإيجي، الشافعي، المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، على «مختصر منتهى الوصول والأمل» المذكور، لابن الحاجب، ويذكره المؤلِّف باسم (العُضدي).

* «التنقيح» وشرحه المسمى بـ«التوضيح» لصدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، المحبوبي، البخاري، الحنفي، المتوفى سنة (٧٤٧هـ)، وشرحه المسمَّى بـ«التلويح» للإمام سعد الدين، مسعود بن عُمر، التفتازاني، المتوفى سنة (٧٩٢هـ).

* «التحرير» في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، للإمام كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، الشهير بابن الهمَّام، السِّيواسي، المتوفى سنة (٨٦١هـ).

* «التقرير والتحبير» شرح «التحرير» المذكور، لأبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، الحنفي المتوفى سنة (٨٧٩هـ).

* «تيسير التحرير» شرح «التحرير» أيضاً، للعلامة محمد أمين بن محمود، المعروف بأمير بادشاه، الحنفي، البخاري، المكي، المتوفى سنة (٩٧٢هـ).

وغير هذا المذكور من كُتُب أصول الفقه، وكذا استفاد عن غير مصادر أصول الفقه أيضاً، مثل كُتُب الحديث، والتفسير، والفقه الحنفي، واللغة، والكلام، والمنطق، وغيرها، فمنها مثلًا:

«صحيح البخاري»، و«صحيح مسلم»، و«جامع الترمذي»، و«سنن أبي داود»، و«سنن النسائي»، و«سنن ابن ماجه»، و«سنن البيهقي» وغيرها من كُتب الحديث، و«الهداية» للمرغيناني، وشرحها «فتح القدير» لابن الهمَّام، و«القاموس المحيط» للفيروزآبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ)، و«الشفاء» في المنطق لأبي علي، حسين بن عبد الله البلخي، المعروف بابن سينا، المتوفى سنة (٤٢٨هـ)، و«إحياء علوم الدين» و«القسطاس المستقيم» للإمام الغزالي، و«المواقف» في الكلام، للقاضي عضد الدين الإيجي، المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، و«سُلَّم العلوم» في المنطق لمصنِّف «مسلم الثبوت» العلامة البهاري، و«شرح مطالع الأنوار» و«شرح الشمسية» للعلامة المحقق قطب الدين الرازي التحتاني، المتوفى سنة (٧٦٦هـ)، و«مفتاح العلوم» لأبي يعقوب، يوسف السكاكي الخوارزمي الحنفي، المتوفى سنة (٦٢٦هـ)، و«المُطوَّل» شرح تلخيص المفتاح للتفتازاني، وغيرها من الكُتب الكثيرة لو نقوم بذكر جميعها لأدَّت إلى الإطالة.

وأمَّا المصادر غير الكتُب مثل أقوال الأساتذة والمشايخ فلم يصرح في الكتاب بشيء من هذا، مثل ما يذكره بعض المؤلفين: قال شيخي، وأفاد أستاذي، وغيرها.



بيان نُسَخ الكتاب

كما أشرنا سابقاً قد حصلنا - ولله الحمد - على ثلاث نسخ خطية للكتاب، وتفصيلها كما يلي:

(١) نسخة (أ)

نسخة مصورة من (مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض)، وهي نسخة تامَّة جيدة مصحَّحة في (٣٦٥) لوحة، يعني: (٧٣٠) صفحات، مكتوبة باللون الأسود، وبعض العناوين باللون الأحمر بخط النسخ الواضح، في كل صفحة (٢١) سطرًا، وفي كل سطر (١١-١٢) كلمة، منقولة عن نسخة المؤلِّف، وتمَّ أيضاً مقابلتها وتصحيحها على نسخة المؤلِّف، ولذا لم يبق فيها السقط إلا في موضع واحد فقط، وتوجد في حوالي (٣٥) لوحاتها المختلفة الحواشي المنقولة من شرح العلامة محمد عُمر السلجوقي الهروي المتوفى سنة (١٣٣١هـ ق) على الكتاب «مغتنم الحصول»، المسمَّى بـ«ملهم الأصول في شرح مغتنم الحصول»، ولكن هذه الحواشي مكتوبة بالخط الصغير المسمَّى بالنستعليق، ولم يأت في تصوير المخطوطة واضحةً، فلذا لم نوفّق على قرائتها ثمَّ إدراجها في الكتاب، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

وفي هذه النسخة لم يدرج الناسخ اسمه، ولا سنته، ولا موضعه.

وجعلنا هذه النسخة هي نسخة الأم، ورمزنا لها برمز (أ).

(٢) نسخة (ب)

نسخة مصورة أيضاً من (مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض)، وهي نسخة تامَّة في (٣٣٦) لوحة، يعني: (٦٧٢) صفحات، مكتوبة باللون الأسود فقط، بخط غير

واضح كما في النسخة الأولى، قريب في الشكل إلى الخط المسمَّى بالرقعة، في كل صفحة (٢٠) سطرًا، وفي كل سطر (١٤-١٥) كلمة، وليس فيها كثير من التصحيحات التي كانت في النسخة الأولى، ويوجد فيها السقط أيضاً في بعض المواضع، ولكن ليست بكثير، وجاء في آخرها اسم الناسخ وسنة النسخ وموضعه هكذا:

(قد تمَّت الكتابة للكتاب المسمَّى بـ«مغتنم الحصول في علم الأصول» ... من يد الفقير الحقير: ملا غلام محمد حسين خيل، المتوطن بموسى سفلى، من توابع كابُل، لـخان ملا خان باركزى، جعله الله خالصاً لوجهه ... يوم الاثنين، من شهر شعبان المعظم سنة ١٢٦٣هـ).

(٣) نسخة (ج)

نسخة مصوَّرة بالتصوير الفوتوغرافي القديم من النسخة المخطوطة، وهي نسخة تامَّة ظاهرًا في (٢٨٥) لوحة، يعني: (٥٧٠) صفحات، ولكن عند التصوير سقط منها بعض الصفحات، وجاء موضعها بعض الصفحات مكرَّرة، مكتوبة باللون الأسود فقط، بخط النسخ الواضح القابل للطباعة، في كل صفحة (٢٣) سطرًا، وفي كل سطر (١٢-١٣) كلمة، وليس فيها اسم الناسخ وسنة النسخ وموضعه.

وقد أرسلني هذه النسخة الثالثة أخي وصديقي الفاضل المولوي حميد الله مصباح من مكتبته الشخصية، المقيم في بلدة (چمن) من مضافات محافظة (بلوچستان)، فجزاه الله تعالى عنَّا خير الجزاء في الدارين.

وسيأتِي بعض النَّماذج من أوائل وأواخر هذه النُّسَخ في آخر هذه المقدِّمة.

واطلعتُ بعد البحث والتفحص على النسختين الأخرتين للكتاب أيضاً غير نسخنا المذكورة، ولكني لم أجد سبيلًا للحصول عليهما، وتفصيلهما فيما يلي:

١. نسخة محفوظة برقم (٣٠٢٦) في (المتحف الوطني بكراتشي - باكستان) في (٣١٤) لوحة، يعني: (٦٢٨) صفحات، تمَّت كتابتها بخط النسخ في غرَّة

رجب سنة (١٣٢٧هـ ق)، وناسخها هو محمد حميد الله، وتوجد أيضاً نسخة مصورة، أو ميكروفيلم من هذه النسخة في المكتبة الخاصّة بالمخطوطات بجامعة أم القرى بمكة المكرمة - زادها الله تعالى شرفاً -.

٢. نسخة محفوظة برقم (٩٣٢) في (الكلية الإسلامية، بجامعة بشاور - باكستان) في (٣٦٨) لوحة، يعني: (٧٣٦) صفحات، تمّت كتابتها بخط النسخ في التاسع عشر من ذي القعدة سنة (١٢٦٢هـ ق) في حياة المؤلِّف، وناسخها هو حافظ محمد شاه ولد حافظ فضل الله القادري.

ولعله يوجد للكتاب «مغتنم الحصول»، أو تصانيف أخرى للمؤلِّف القندهاري رحمه الله، بعض النُسخ في مكتبات المخطوطات بكلتا نوعيها: الدَّوليَّة أو الشخصيَّة في مشارق الأرض ومغاربها، والمرجوّ ممَّن فاز بمثل هذه النُّسخ أن يطلعنا أو يشاركها معنا، سدًّا لضياع مثل هذه الأعمال القيِّمة، واشتراكاً في تعميم التراث الإسلامي المبارك، والله تعالى ورضائه همَّتنا، وإليه نرجع، وعليه نتوكل.

عملنا في الكتاب

* قمنا بتعديل بعض العنوانات ليسهل وضوحه على القارئين، فمثلًا يقول المؤلف بعد ذكر بحث اللفظ والمعنى في عدَّة صفحات، حين إرادة الشروع في بيان تقسيم اللفظ (تقسيم) فقط، فقد تمَّ تعديل هذا العنوان إلى (تقسيم اللفظ)، وهكذا أصلحنا بعض العناوين لزيادة التوضيح.

* تمَّ الترقيم المسلسل للمسائل المذكورة في الكتاب من المؤلِّف، حتى يسهل على القارئ حفظ التحقيق والتنقيح المذكور في المسألة، بحفظ رقم المسألة، حين العود إلى الكتاب أو الإحالة إليه، وقد وصل تعداد مجموع هذه المسائل إلى (٣٢٨) مسألة.

* قمنا بتعريف مختصر مفيد للقارئ العزيز، حين ورود بعض أسماء الرِّجال،

والكتُب، والبُلدان في الكتاب، بإعانة الكتب المشهورة المتداولة، مع ذكر المصدر، وقد أعرضنا عن التعريف بأشهرها خشية الإطالة.

* إذا يرد في عبارة المؤلِّف نصًّا لائقاً بالتوضيح، فقمنا بالتعليق على هذا الموضع في الهامش بوضوح مراده، فإن من عاداته - كما أشرنا إليه سابقاً - شدَّة الاختصار، فقمنا بتوضيحه ليزيد فهم مراد المؤلِّف.

ومع هذا لا ندعي أن نخدم الكتاب خدمةً كاملةً تامَّةً، سالمةً من النَّواقص، والمرجوّ ممَّن ينظر في الكتاب أن يشارك معنا أخذَه، ورأيَه، ونظرَه، حول ترتيب الكتاب وتنسيقه، حتى نستفاد منه، ويصبح الكتاب في طبعاته القادمة بأحسن صورة، وأجمل ترتيب، وأكمل فائدة، وصلَّى الله تعالى على خير خلقه، وأشرف رُسله، وخاتم أنبيائه، سيِّدنا ونبيِّنا محمَّد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه:

أفقر عباد الله/ محمد أحمد الحقاني الأفغاني بن العلامة، شيخ الحديث والتفسير، الحاج مولانا عبد القادر النهركاريزي بن العلامة العرَّافة، الشيخ الحاج مولانا الله داد، بن الحاج باز محمَّد بن الحاج سُليمان غفر الله لهم ورحمهم.

خادم العلم بكَرْز، قندهار - أفغانستان/ ١١ رمضان المبارك، ١٤٤٢هـ

mha_haqqani@yahoo.com / WhatsApp: +93700322209




صور المخطوطات

اللوحة الأولى من نسخة (أ) مكتبة الملك عبد العزيز العامة - بالرياض

اللوحة الأخيرة من نسخة (أ) مكتبة الملك عبد العزيز العامة - بالرياض

اللوحة الأولى من نسخة (ب) مكتبة الملك عبد العزيز العامة - بالرياض

اللوحة الأخيرة من نسخة (ب) مكتبة الملك عبد العزيز العامة - بالرياض

اللوحة الأولى من نسخة (ج) | نسخة مصورة من المخطوطة القديمة

اللوحة الأخيرة من نسخة (ج) | موجودة في مكتبة المولوي حميد الله مصباح

[مقدِّمة المؤلِّف]

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر، يا فتَّاح، وتمم بالخير

سُبحان من أحكمَ أصول الدين المتين بحكيم كتابه، ورفعَ فروع الشرع المبين بكريم خطابه، نحمده على ما أكرمنا بفهم معانِي الآيات تفسيرًا وتأويلًا، ووفقنا لدرك مطاوي الزبر والبينات إجمالًا وتفصيلًا، وامتنَّ علينا باستفاضة سُنن المصطفى عبارةً وإشارةً، وأسعدنا بمقتضى دلالته على سُنن الهدى نذارةً وبشارةً، صلَّى الله تعالى عليه وعلى آله القابسين من مشكاة أنواره، والقائسين على منهاج سيره وآثاره، وعلى أصحابه المجمعين على ترويج شريعته بالاستصحاب والاستحسان، وسائر التابعين لهم بإحسان ما استكمل بالعلم والعمل إنسان.

وبعد: فيقول المعتصم بلطف الله الباري، حبيب الله القندهاري: إن علم الأصول لاحتوائه على نخبة المعقول وزبدة المنقول، لا يخفى علو مناره، وفضل الدائر على مداره، إذ به يسلك سبيل السداد، وينال الترقي إلى ذروة الاجتهاد، وهو من أعدل العلوم ميزاناً، وأقوم الفنون برهاناً، من رام كشف أسرار التحقيق، فكافيه ما فيه من منتخب ومحصول، أو حاول قطف أثمار التدقيق، فناهيه ما يحويه من مستصفى ومنخول، ولأمر ما تصدى الصدور لتمهيد قواعده في تنقيح وتوضيح[1]، وقام الأعلام بتهذيب مقاصده ما بين تلويح وتصريح، حتى نمقوا متون صحائفه وشروح لطائفه تحريرًا وتقريرًا، ووشحوا حواشي مطارفه وأطرف طرائفه توشيحاً وتحبيرًا.

(١) لا يخفى ما في هذه الخطبة من براعة الاستهلال، من الإشارة إلى المصنَّفات في أصول الفقه.

وطال ما خامر خاطري وخالج سِري، أن أركض في هذا المضمار حسب ما أطيق، وأنتصب في هذا الميدان حيث ما يليق.

وكان يعوقني عن ذلك عوائق الزمان وعلائق الحدثان، مع ما بي من قلة البضاعة، وقصور الباع في الصناعة، حتى وفقتُ لانتهاز الفُرص مع تجرع الغصص، وتذكرتُ ما هو المشهور، من أن جهد المقل مشكور، وباذل الوسع معذور، بل مأجور، فاجترأتُ على الإقدام، للقيام بذلك المقام.

ولمّا وجدتُ كتاب «المُسَلَّم» للفاضل مُحبّ الله البهاري من متون الفن، موصوفاً بالمتانة، ومعروفاً بالرّصانة، عند أهل الفطانة، حتى رأيتُ الطالبين مكبّين عليه، ملقّين أسمعهم إليه. إذ وصفه مُصنِّفه بأنه حاوٍ لطريقي الحنفية والشافعية، وغير مائل ميلًا مّا عن الواقعية، أحببتُ أن أحتَذِيَ على مثاله، وأنسج على منواله، متعرِّضاً لأكثر ما فيه أو في حواشيه حلًّا وعقدًا، معتنياً بذكر ما له أو عليه ردًّا أو نقدًا، مراعياً فيه شريطة الانصاف، مستعيذًا بالله سبحانه عن الجور والاعتساف.

فحررتُ بعونه تعالى وحُسن توفيقه، ما عسى أن يقف رائد الاختيار لديه، ويعكف ناظر الاعتبار عليه، كما ترى سفرًا عزيزًا بديعاً، لا يحتاج مطالع مقاصده إلى بيان معانيه، ومتناً متيناً منيعاً لا يفتقر الناظر في حل معاقده، إلى شرح مبانيه، ولعُمري أنه يحكي روضةً نضرةً بهيجةً، من سَرح اللحظ بها تهلل وابتهجَ، وحديقةً أنيقةً حقيقةً بأن يتنزَّه فيها ويتفرج. ولم آل جهدًا في تتبع الحق من مكانه حسب الإمكان، وتحري الصواب من مظانه كائناً أينما كان.

على أنّي ما فرضتُ على نفسي سنة المترخصين في التقليد، كيلا أحرم واجب التحقيق وعزيمة التَّشديد، بل هاجرتُ هجير المتعصِّبين بالتشديد، كيلا يفوتني نصرة التوفيق وإمداد التأييد. وسمَّيتُه «**مُغتنم الحصول في علم الأصول**»، وأفاض عليَّ مفيض العلوم وملهم الحكم، أن تاريخه (**نور الظلم**)[1].

---

(١) يُريد أن تاريخ تصنيفه، وهي سنة (١٢٥٧هـ) يساوي للقيمة الأبجدية لكلمة (نور الظلم)، وهي: (ن=٥٠)+(و٦)+(ر٢٠٠)+(ا١)+(ل٣٠)+(ظ٩٠٠)+(ل٣٠)+(م٤٠) = (١٢٥٧).

والله تعالى أسأل أن يجعله قرة لعيون النظار، ونزهةً لخواطر أولي الأبصار، وذخيرةً لصلاح معادي، ووسيلةً لنجاح مرادي[1]، فبفضله اعتضادي، وعلى كرمه اعتمادي، إنه المستعان، وعليه التكلان.

ألا إن الكتاب مرتب على مقدمة، ومقالات ثلاث في المبادىء، وأصول أربعة في المقاصد.



(١) هكذا في (أ) و(ج)، وفي (ب): ووسيلةً لفوزي بمرادي.

المقدمة

في حد أصول الفقه، وموضوعه، وغايته، واستمداده

أمّا حدّه مضافاً: فالأصل لغةً في المشهور: المبتنى عليه.

وفي «محصول» الإمام(١): المحتاج إليه، وأورد عليه الصدر(٢) أنه غير مطرد؛ لأن غير المعدة من العلل لا يُسمَّى أصلًا.

وفي «القاموس» وغيره: أسفل الشيء، وعلى هذا فإنما يُضاف إلى الكل، كأصل الشجر والجدار.

واصطلاحاً يُقال لمعان: منها: القاعدة، والدليل، والمستصحب، والراجح، والمقيس عليه. فالظاهر أنه منقول إليها.

وفي «التوضيح»(٣): الدليل أصل لغوي؛ لأن الابتناء يعم الحسي والعقلي، يعني: فلا حاجة إلى ارتكاب النقل على خلاف الأصل.

أقول: إذا عمم الابتناء فالمعاني الاصطلاحية كلها من أفراد اللغوي؛ إذ كلها مبتنى عليه عقلًا. وأيضاً فلا فرق بين المبتنى عليه والمحتاج إليه في انتقاض الطرد بما ذكر.

---

(١) يُريد به المؤلِّف رحمه الله تعالى: كتاب «المحصول» في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي، المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، انظر النص المذكور فيه (١/ ٧٨)، طبعة مؤسسة الرسالة.

(٢) يريدُ بالصَّدر هاهنا وفيما بعده: الإمام القاضي، صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، المحبوبي، البخاري، الحنفي، المتوفى سنة (٧٤٧هـ)، صاحب «التنقيح»، وشرحه المسمى بـ«التوضيح» في أصول الفقه، انظر: التوضيح لمتن التنقيح، مع شرح التلويح (١/ ١٥)، طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: التوضيح لمتن التنقيح، مع شرح التلويح (١/ ١٥).

وفي «العضدي»[1]: المراد بالأصل هنا هو الدليل؛ لأنه إذا أضيف إلى العلم فالمراد دليله.

في «المُسلَّم»: فمن حمل على القاعدة فقد غفل عن هذا الأصل، على أن قواعد العلم مسائله لا دلائله.

أقول: قد يقال أصول الفن لقواعده الكلية، وفروعه للجزئية المندرجة تحتها، كأصول الرياضي والطبيعي وفروعهما، فالبناء على ذلك الأصل كأنه على غير أصل.

ثم لا مانع من إضافة قواعد استنباط الفقه إليه؛ إذ يكفي فيه أدنى ملابسة.

في «المُسلَّم»: هذا العلم أدلة إجمالية للفقه، يحتاج إليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على أحكامها، كقولنا: الزكاة واجبة؛ لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن الأمر للوجوب، وليس نسبته إلى الفقه كنسبة الميزان إلى الفلسفة، كما قيل؛ فإن الأدلة التفصيلية بموادها وصُورها من أفراد موضوع مسائل الأصول، بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية.

أقولُ: كأنه أراد بمواد الأدلة الفقهية الكتاب والسنة مثلًا، وبصورها كونها أمرًا ونهيًا، أو عامًّا وخاصًّا وغيرها، وأنتَ تعلم أن الأدلة الفلسفية بالنسبة إلى المنطق كذلك؛ إذ موادها: اليقينيات، من الضروريات، والنظريات، والظنيات، والمُسَلَّمات، والمشهورات وغيرها، وصُورها: الأقيسة، وأشكالها، وضروبها، وكل ذلك من موضوعات المنطق.

فالصوابُ في الفرق بين النسبتين: أن مسائل هذا العلم من مبادي الفقه؛ إذ كبريات الأقيسة الاقترانية من الأدلة الفقهية، وملازمات الاستثنائية منها مأخوذة من مسائل هذا العلم، كقولنا في دليل وجوب الصلاة: كل مأمور به فهو واجب، أو كلما كان الفعل مأمورًا به كان واجبًا؛ فإنه مأخوذ من قولنا: الأمر للوجوب، وأمَّا المنطق فنسبته إلى العلوم كلها واحدة، وهي إعانته عليها بالآلية دون المبدأية.

---

(١) يُريد المؤلِّف رحمه الله بالعضدي: شرح القاضي الإمام، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، الإيجي، الشافعي، المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، على «مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»، للإمام أبي عمرو، جمال الدين، عثمان بن عُمر، المعروف بابن الحاجب، المالكي، المتوفى سنة (٦٤٦هـ).

ولا يرد أن مبحث القياس من الأصول كذلك؛ إذ مبدأية أكثر مباحثه كافٍ في الفرق، على أن القياس غير معتبر في الأحكام الشرعية، إلا إذا ثبتَ التعبد به شرعاً، وإنما هو عند استجماعه للشروط المبنية في مبحثه.

ثم لا يخفى أن حقيقة هذا العلم قواعد، يثبت فيها الأحوال للأدلة الإجمالية، وهي أجزاء للأدلة التفصيلية، فلا يصح إطلاق الأدلة عليها، إلا تجوزًا، باسم الجزء عن الكل، أو عكسه على الاعتبارين.

تعريف الفقه

والفقهُ عن أبي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ما لها وما عليها، أي:

[١] ما ينفعها ويضرها بالثواب والعقاب [٢] أو بالثواب وجودًا وعدماً [٣] أو بالعقاب كذلك [٤] أو ما يجوز لها ويجب عليها [٥] أو ما يجوز لها ويحرم عليها.

فهذه خمسة أوجه، أوجهها الثلاثة الحاصرة لجميع ما يأتي به المكلف فعلًا وتركًا، أعني الأخير بشرط أخذ الجواز بالمعنى المقابل للحرمة لا للوجوب، والثاني، والثالث.

وقد يزاد في التعريف: من العمليات، احترازًا عن الاعتقاديات والوجدانيات، ليخرج الكلام والتصوف، أي: الأخلاق، وإنما لم يزد الإمام قصدًا لإدخالهما، ومن ثم سُمِّي الكلام فقهاً أكبر، كذا في «التوضيح».

وفي «المُسلَّم»: الفقه حكمة فرعية شرعية، ولا يُقال على المقلد؛ لتقصيره عن الطاقة، يعني: المعتبرة في مفهوم الحكمة اصطلاحاً، ويرد عليه البليد المتناهي.

والأولى أن يقال: لتقصيره أو قصوره عن طاقة الأوساط، وهي المعتبرة.

ثم قال: والتخصيص بالحسيات احترازًا عن التصوف، حديث محدثٌ، نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروفٌ.

أقولُ: الكلام والتصوف سِيَّان دخولًا في الفقه المعروف في القديم، وهو الموافق

لإطلاق الكتب والسنة، وخروجاً منه في العرف الحديث، والتعارف وإن كان مما لا مشاحة فيه، ولكن القديم أولى بالاعتبار.

وقد بيَّن الإمام في «الإحياء»[١] أنه وقع لبعض أسماء العلوم، كالفقه والحكمة والتوحيد، صرف عن نحو المعانِي المعروفة في القرون الأول بياناً بديعاً.

ثم لا يبعد اعتبار العمل في مدلول الفقه، كما قال به فخر الإسلام[٢].

وما في «المُسلَّم»: أنه بعيد جدًّا، غير مسلَّم؛ إذ مجرد الاصطلاح مما لا استبعاد فيه، فكيف وهو على وفاق مقتضى النصوص الشرعية ومتعارف خير القرون؟

ففي «الإحياء» عن الحسن البصري: إنما الفقيهُ: الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف عن أعراض الناس، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتم.

ولعلك تفقَّه أن العالم الغير العامل، باسم السفيه أحق منه باسم الفقيه.

وعلى هذا، فالفقه هو ضبطُ أحكام الشرع علماً وعملًا واعتقادًا.

وللشافعية: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية، وقد زاد ابن الحاجب: بالاستدلال، لإخراج علم الرسول وجبرئيل، ولكن تبادر الحيثية مغن عنه، والمراد بالحكم إما المعنى العرفي، وهو الإسناد الإيجابي والسلبي، أو الأصولي، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، وزيد فيه: بالاقتضاء أو التخيير، ليخرج القصص والأخبار المبنية لأفعالهم، نحو ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي «التلويح»: اعتبار الحيثية يغني عنه.

أقولُ: فيخرج المباح؛ إذ لا تكليف فيه، اللّٰهم إلا أن يتكلف.

---

(١) يُريد الإمام أبو حامد، محمد بن محمد، الغزالي، الطوسي، المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، في كتابه المشهور «إحياء علوم الدين».

(٢) يُريد الإمام فخر الإسلام، علي بن محمد، البزدوي، الحنفي، المتوفى سنة (٤٨٢هـ)، في كتابه «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» المشهور بـ«أصول البزدوي»، انظر: أصول البزدوي (ص: ٤).

وقد يزاد: أو بالوضع، ليدخل الحكم الوضعي، أي: غير التكليفي، كالحكم بالسببية والشرطية.

وقد يُقال: أنه يؤول إلى التكليفي، أو نلتزم خروجه اصطلاحاً، وأمَّا حكم فعل الصبي فراجع إلى فعل وليِّه، وما لا يمكن إرجاعه إليه، كصحة صلاته وبيعه، أو تعلق حق بماله، فخارج عن الحكم اصطلاحاً.

وعلى أيِّ حال، فالمراد بالخطاب ما ثبت به، كالوجوب والحرمة وغيرهما.

وقيل: المراد نفس قوله: افعل، ولا تفعل، فإنه بالنسبة إلى الحاكم إيجاب وتحريم، وإلى الحُكم وجوب وحرمة، والتغاير اعتباري، وهو بعيد عن الاعتبار.

وأورد أوَّلاً: إذا أريد بالحكم، الأصولي، يلزم استدراك قيدَي الشرعية والعملية، ودفع بأن الشرعية هي المتوقفة على الشرع، أي: ما لا يدرك لولا خطاب الشارع، والعملية المتعلقة بأفعال الجوارح.

وجزم في «التلويح» بأن المفسر بالخطاب، هو الحكم الشرعيّ باتفاق الأشاعرة، لا الحكم وحده، وحينئذٍ فليس الحكم إلا الإسناد.

وثانياً: إن أريد جميع الأحكام، فغير منعكسٍ؛ لثبوت لا أدري عن أعاظم المجتهدين.

أقولُ: بل غير صادق على فرد؛ لامتناع الإحاطة بالجميع عادةً.

أو البعض المطلق، ولو مسألة أو مسألتين، فغير مطرد؛ لدخول علم المقلد.

أو المعين، كالنصف أو الأكثر، فمجهول؛ لجهالة كمية الكل، وأيضاً لا دلالة عليه.

أقولُ: يجوز أن يراد جميع ما يحيط به قوة أوساطِ الناس، فيكون من الاستغراق العرفي المراد في أغلب المواد، نحو: جمع الأمير الصاغةَ.[1]

وأجيب في «المختصر»[2] بإرادة الجميع، وينعكس؛ لأن المراد تهيّؤه للعلم بالجميع، وبإرادة البعض، ويطرد؛ لأن المراد بالأدلة الإمارات، يعني: مع أن تحصيل العلم بتوسط

---

(١) أي: صاغة بلده أو مملكته.

(٢) يُريد بالمختصر مطلقاً: «مختصر منتهى الوصول»، للإمام ابن الحاجب، وقد مرَّ ذكره سابقاً.

الأدلة الظنية من خواص المجتهد.

وفي «العضدي»: التهيؤ أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه إذا رجع إليه، وعدم العلم بالحال لا ينافيه؛ لجواز أن يكون لتعارض الأدلة، أو لكون الاجتهاد يستدعي زماناً.

أقولُ: أولوجود شاغل مشوش للفكر.

والحاصلُ أن التهيؤ هو التمكن من استعلام أحكام الوقائع، بشرط انتفاء الموانع، فسقط ما أورد الصدر من: أن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه، والقريب غير مضبوط.

وفي «التلويح»: التهيؤ هو ملكة الاقتدار على الإدراك، وإطلاق العلم عليها شائعٌ ذائعٌ، **أقولُ**: المراد ملكة الاستحصال، والمتعارف هو ملكة الاستحضار.

وثالثاً: أن الفقه ظني، فكيف يكون علماً؟

وأجيب عنه أوَّلًا: بأن العلم يقال لمطلق الاعتقاد، ولو ظنيًّا كالطب.

وثانياً: أن الحكم مقطوع به، والظن إنما هو في طريقه، كذا في «المحصول».

وتقريره كما في «التلويح»: أنه لما ثبت اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام، بالإجماع وبالأخبار المتواترة المعنى، صار بمنزلة نص قطعي، على أن كل ما غلب على ظن المجتهد، فهو حكم الله تعالى في الواقع، كما عند المصوّبة، أو فهو واجب العمل به، كما عند غيرهم.

ولا يرد على الأول لزوم كون الحكم معلوماً ومظنوناً معاً؛ إذ يكون أوَّلًا مظنوناً، ثم بملاحظة المظنونية معلوماً.

نعم يرد على الثاني: أن المعلوم حينئذٍ وجوب العمل بالحكم، لا نفسه، فيلزم أن يكون الفقه هو العلم بوجوب العَمَل بالأحكام، لا العلم بها، فلا يصح تعريفه به.

إلا أن يقال: أنه علم متعلق بالأحكام، تعلق التصديق بالموضوع، أو يحمل على المسامحة، أو الحذف.

وفي «المُسلَّم»: إلا أن يقال: أنه رسم، فيجوز باللازم، وفيه ما فيه.

وفي «بعض شروحه»: لأنه لازم مباين.

أقولُ: العلم بالأحكام بظاهر لا وجود له، فكيف يكون لازماً للفقه بحسب الوجود؟

ثم الظاهر أن المقلد أيضاً يجب عليه قطعاً العمل بظنه، المتعلق بإصابة رأي إمامه أوّلًا، وبنفس الحكم ثانياً، ولكن ليس ظنه للحكم ناشياً عن دليله المختص به.

وما في «المُسلَّم» من أن مستند المقلد قول مجتهده، لا ظنُّه ولا ظنُّه[1]، فإنما يتم لو وجب عليه العمل بقوله، وإن ظنَّ الصواب قول غيره بخلافه، أو شكَّ فيه.

وأمَّا جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل على ما يجيء إن شاء الله تعالى، فمع كونه مختلفاً فيه، لمنع بعضهم عنه، لا يجدى، إلا إذا جوَّز له ذلك، مع علمه بمخالفة الأفضل، وظنه الحق في جانبه، وهو غير ثابت، هذا في المقلِّد المحض.

وأمَّا العالم المستأهل للنظر في الدلائل، وتعرف وجوه التراجيح فيما بينها، فالأشبه أنه فقيه مجتهد في الجملة؛ لأن الترجيح ضرب من الاجتهاد، وكذا المجتهد المتجزي على القول به، إلا أن يعتبر العلم بجميع الأحكام، والأنسب اعتبار قوة الأوساط، كما ذكرنا.

ثم إن الإمام قيَّد في «المحصول» الأحكامَ الشرعية بغير الضرورية الدينية؛ لأن العلم بوجوب الصلاة ونحوه لا يعدُّ من الفقه اصطلاحاً.

واختار الصدر أنه هو العلم بجميع الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها، أو انعقاد الإجماع عليها، مع ملكة الاستنباط الصحيح منها، فأخرج العلم بالمسائل القياسية؛ لتوقفه على الفقه، فلو دخل فيه لزم الدور، وذكر أن المعتبر في كل وقت ظهور نزول الوحي في ذلك الوقت، فدخل علم مجتهدي الصحابة قبل نزول بعض الأحكام.

أقولُ: ينبغي أن يعتبر الظهور بالنسبة إلى الأكثر، بحيث يبلغ حد الشهرة، فيدخل العلم بالأخبار المشهورة، دون الأحادية الصرفة.

وما في «التلويح» من أنه غير مضبوط لكثرة الرواة وانتشارهم، فلو تمَّ لزم عدم امتياز المشهور عن غيره، وأمَّا لزوم تبدل الفقه في الأوقات بحسب ظهور نزول الأحكام وانعقاد

---

(١) قوله: (لا ظنُّه) أي: ظن المقلد مستندًا، (ولا ظنُّه) أي: ظن المجتهد.

الإجماعات، فلا ضير في التزامه، بل هو لازم على كل تعريف.

بقي أنه يمكن إدخال العلم بالمسائل القياسية في الفقه، بعد تأدية الاجتهاد إليها؛ لكونها مما ظهر نزول الوحي بها حينئذٍ، ولا دور، فالتزام خروجها مع كونها معظم مباحث الفقه، والاتفاق على أن القياس من أدلة الفقه، التزام بلا لزوم، بل شق لعصا القوم.(١)

وأمّا حدُّه لقباً:

فالعلم بقواعد استنباط الأحكام الفقهية عن أدلتها، وتكون القاعدة كبرى لدليل الحكم، إن كان اقترانيًّا، ومقدمة لزوميَّة له إن كان استثنائيًّا.

في «المُسلَّم»: قيل: حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة، أو إدراكاتها، فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لإفادة البصيرة رسوم، بناءً على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة، لا جنس له ولا فصل، وإلا لزم تعدد الذاتِي، وفيه نظر، أشرتُ إليه في «السُّلَم».(٢)

أقولُ: يريد بتعدد الذاتِي تعدد تمام الحقيقة، وبالنظر المشار إليه ما هو المشهور، من أن التغاير بين الأجزاء الذهنية المحمولة وغيرها، إنما هو بالاعتبار، فلا تعدد في الحقيقة، ولعلك تعلم أن تنافي التركيبين الذهني والخارجي، إنما هو قول شرذمةٍ قليلةٍ، بخلاف قول الجماهير باجتماعهما جزئيًّا أو كليًّا، فلا اعتداد به، ولا اعتماد على ما يبني عليه.

وكذا لا اعتبار بما قيل: أن العلوم حقائق اعتبارية، لا تركيب فيها إلا من المسائل الغير المحمولة عليها، وهي لا تصلح لأن تؤخذ باعتبار تصير به أجزاء محمولة بالضرورة الوجدانية؛ إذ مثل هذا الكلام يتأتَّى في العدد المركب من الوحدات الاعتبارية، مع قولهم بدخوله تحت مقولة الكمِّ، والقول بوجود الوحدة في الخارج خروج عن

(١) يقال: شقَّ عصا القوم، إذا فرَّق جماعتهم بمخالفته لهم، والأصل: أن العصا يتقوّى به الإنسان، فكنى بالعصا عن الجماعة واجتماع الأمر، كذا في «شرح المقامات الحريرية».

(٢) المراد به كتاب: «سُلَم العلوم» في المنطق، لمصنِّف «مسلم الثبوت» العلامة البهاري نفسه.

مسلك العقل.

وعلى التنزل عن هذا، فلا دخل للاعتبارية في أجزاء ذلك الدليل؛ إذ يكفي أن العدد لا تركيب فيه إلا من الوحدات، ومن العلوم بالضرورة أن لا تفاوت في الوحدات، بحيث يصير وحدةً مأخذًا للجنس، وأخرى مأخذًا للفصل.

ثم إن مبنى الدليل على القول باستلزام التركيب الذهني للخارجي، وهذا وإن عدَّه بعض الأذكياء قولًا ثاقبًا، لكنه ليس بيّن الثبوت ولا هيّن الإثبات، على أن حصر أجزاء العلوم في المسائل ممنوع؛ إذ المباحث المركبة من عدة من المسائل، وكذا الموضوعات والمحمولات المركب منها المسائل، أجزاءٌ لها.

ومما يمكن أن يعارض به ذلك الدليل: أنا إذا أخذنا علمين متناسبين، كالصرف والنحو والهندسة والحساب، وجردنا النظر إلى ذاتيهما، وجدنا بينهما مشاركةً، ليست لهما بالنسبة إلى ماعداهما، فيكون هناك ذاتِي مشترك بينهما هو الجنس، ويكون لكل منهما ذاتِي مختص به هو الفصل.

وفي «التحرير»[1]: المسائل وإدراكاتها كالمادة، ووحدتها بحسب الموضوع الداخلة في مسمى العلم اصطلاحًا كالصورة، فيكون المأخوذ منهما جنسًا وفصلًا.

وما في «المُسلَّم» من أنه يلزم من تركب حقيقة العلم من الجنس والفصل، اتحاد التصور والتصديق حقيقةً، مع أنهما نوعان تحقيقًا.

فأقولُ فيه أوَّلًا: أن مبناه على القول باتحاد العلم ومعلومه بالذات، وهو أصل فلسفي لم يثبت ببرهان، وما أنزل الله له من سلطان.

وثانيًا: على هذا الأصل يلزم اتحاد العلم، الذي هو من الكيفيات النفسانية عندهم، بجميع المقولات وأنواعها، واتحادها بعضها ببعض.

وثالثًا: أن ما ألزمه من المحال لازم، من تعلق التصور بالتصديق وبمتعلقه، أعني المصدق به؛ لما قالوا: أن التصور لا حجر فيه، فيتعلق بكل شيء.

---

(١) يُريد به كتاب: «التحرير» في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، للإمام كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، الشهير بابن الهمَّام، السِّيواسي، المتوفى سنة (٨٦١هـ).

ورابعًا: أن ما أجاب به في «السُّلَم» من أن العلم في مسألة الاتحاد بالمعلوم عبارة عن الصورة العلمية، وحقيقة العلم حالة إدراكية وراءها مخلوطة بها، ولهذه العلاقة تسمى الصورة علمـًا، وإنما التصور والتصديق نوعان لما هو العلم حقيقةً، على تقدير تمامه جارٍ فيما نحن فيه، فكيف اعتمده هنالك واغفله هنا؟

وخامسـًا: أن كون التصور والتصديق نوعين من الإدراك، خلاف التحقيق؛ إذ التصديق إمَّا بمعنى الإذعان، وهو ليس كيفية إدراكية، بل من لواحق الإدراك، كالتمني والترجي ونحوهما، على ما حققه ناقدُ «المحصَّل»[1] وغيره.

وإمَّا بمعنى الإدراك المقترن بالإذعان، فيكون التصور هو الإدراك الغير المقترن بها، فلا يكون بينهما اختلاف بالحقيقة، بل باعتبار ذلك الاقتران وجودًا وعدمـًا، وهو أمر خارج عن حقيقتهما قطعـًا، ولتحقيق هذا المبحث مقام آخر، ولكن مشايعة من سبقنا إليه تمهد العذر في هذا القدر.

ثم اختلف في أسماء العلوم والكُتب:

فقيل: أسماء أجناس، في «المُسلَّم»: وهو الظاهر.

وقيل: بل أعلام جنسية، وعليه المحقق الشريف[2]، ورُدَّ بأن علم الجنس إنما يحكم بعلميته لضرورة الأحكام اللفظية، وهي أنه يعامل معاملة المعارف، كأسامة، وثعالة، ولا ضرورة هنا.

وقيل: بل شخصية، وجزم به ابن الهمام؛ معلِّلًا بعدم صدق أصول الفقه مثلًا على

---

(١) المراد من «المحصَّل» هو: «محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من الحكماء والمتكلمين» للإمام، فخر الدين، محمد بن عُمر الرازي، المتوفى سنة (٦٠٦هـ).
والمراد من: ناقد المحصَّل، هو المحقق، العلامة نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة (٦٧٢هـ)، الذي لخَّص «محصَّل» الإمام الرازي ونقد عليه، وسمَّاه «تلخيص المحصَّل»، حيث ذكر فيه عبارة «المحصَّل» بقال، ثم زيَّفه بأقول، انظر: كشف الظنون (٢/ ١٦١٤).

(٢) هو العلامة المحقق، الفيلسوف، علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، المتوفى سنة (٨١٦هـ)، من كبار العلماء بالعربية، له مصنفات وشروح كثيرة.
انظر: الأعلام للزركلي (٥/ ٧-٨) وغيره.

مسألة منه.

في «المُسلَّم»: منقوض بالبيت، والحل: أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متفقة كالأربعة، أو مختلفة كالسكنجبين، فلا يلزم من عدم صدقه على أجزائه شخصيَّته.

أقولُ: كأنَّ المعلل أراد أنه لا شيء، بتوهم صدق أصول الفقه عليه غير أجزائه، وأمَّا أفراده القائمة بالأشخاص فلا تغاير فيها عرفاً؛ إذ اختلاف الأعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف، ولكن يشكل تزايد المسائل بتلاحق الأفكار.

والقول الفصل عندي: أنها كانت أسماء أجناس، ثم نقلت إلى معانٍ معينةٍ مشارٍ إليها إشارة عقلية بنفس اللفظ، لا بواسطة اللام والإضافة، فإن اعتبر الوضع الأصلي فأسماء أجناس، أو الحالي فأعلام، فإن لوحظ الحقيقة فأعلام جنسية، أو العرف فشخصية.

وأمَّا دخول اللام على الفقه ونحوه، فإنَّما هو بالنظر إلى المعنى الجنسي، كنحو الفضل والحسن، ويحتمل أنه قد وضع مع اللام، أو صار علماً بغلبة الاستعمال.

الموضوع لعلم أصول الفقه

وأمَّا موضوعه: فالأدلة الأربعة من حيث إفادتها للأحكام الشرعية، ولأجل اشتراكها في هذه الحيثية لم يتعدد علم الأصول بتعدد موضوعه.

ولكن يلزم أن لا يبحث عن هذه الحيثية في هذا العلم؛ لما تقرر من أن الموضوع يجب أن يكون بقيوده مُسلَّم الثبوت، وإنما يطلب ثبوت الأحوال الذاتيه له، وقد بُحث فيه عن حجيَّة الإجماع وخبر الواحد والقياس.

وأجيب في «التحرير» بأن هذا المسائل من الفقه؛ إذ موضوعاتها أفعال المكلفين، ومحمولاتها حكم شرعي؛ إذ معناها أنه يجب العمل بمقتضى تلك الحجج، هذا على تقدير كون القياس فعل المجتهد، أمَّا على أنه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى، فليست القضية المذكورة مسألة؛ لأنها ضرورية دينية.

في «المُسلَّم»: فيه أن وجوب العمل فرع الحجية، على أن جوازه أيضاً من ثمرات

الحجية، وأن دعوى كون تلك القضية ضرورية دينية بعيد؛ لأنه إن سُلم إنَّا فلا يُسلم لِمَّا، بل الحق أنه من الكلام، كحجية الكتاب والسنة، لكن تعرض الأصولي لحجية الإجماع والقياس؛ لكثرة الشغب فيهما، وأمَّا حجية الكتاب والسنة فمتفق عليها عند الأمَّة.

أقولُ: كون وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها، لا يوجب أن لا يكون هو المقصود من إثبات الحجية، حتى لا يكون البحث عنها راجعًا إليه، إلا أن يقال: إفادة العلم فائدة جليلة مقصودة بذاتها، وأمَّا منع كون حجية المساواة بتسوية الله تعالى ضرورية فمكابرة؛ إذ معنى حجيتها أنَّها إذا تحققت تحقق الحكم في الفرع، وهذا القدر ضروري قطعًا، وإنما يتطرق الشكُّ في محل النِّزاع إلى وجودها.

وأمَّا ما بيَّنه من الحق، فقد حقق في «التلويح» أن حجية الكتاب والسنة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي؛ لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام، بخلاف الإجماع والقياس، ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته للحكم بينًا، كالقراءة الشاذة، وخبر الواحد، والظاهر منه أن حجية الإجماع والقياس ممَّا لم يتقرر في الكلام، ولذا لا تكاد توجد في كتاب من كتبه المتداولة، فقد بان منه أن تلك المسألة ليست من الكلام، بل من الأصول.

ويبعد أن يقال: أن أهل الكلام إنما أهملوها اعتمادًا على ذكر الأصوليين لها، ولو بطريق الاستطراد، والحق أن حجية الكتاب والسنة أيضًا ليست من مسائل الكلام، بل هي من الضروريات الدينية، لا تحتاج إلى دليل بعد إثبات رسالة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

وهاهنا أبحاث ينبغي التنبه لها:

الأول: أن ما هو المشهور من أن قيد الحيثية في موضوع العلم، يجب أن لا يكون من الأعراض المبحوث عنها فيه، مبنيٌّ على أن الحيثية إما تعليلية، فتكون علة لعروض تلك الأعراض للموضوع، متممةً للعلة الفاعلية، أو تقييدية، فتكون قيدًا للمعروض، متمِّمًا للعلة القابلية، فلو كانت من جملة تلك الأعراض لزم تقدُّمها على نفسها.

والحق ما يلوح من «التلويح»، أن ذلك ليس بلازم، بل قد تكون علة للبحث، أو قيدًا للموضوع في نظر الباحث، وحينئذٍ فلا يمتنع البحث عنها في العلم، ولا حاجة إلى التأويل

في مثل البحث عن الصحة والمرض في الطب، وعن الإيصال إلى المجهولات في المنطق، وعن حجية الإجماع والقياس في الأصول.

والثاني: أن المشهور جواز تعدد الموضوعات لعلم واحد، بشرط اشتراكها في أمر ذاتي أو عرضي، اشتراكًا معتدًّا به كالأدلة الأربعة.

ولقائل أن يقول: فلِمَ لا يعتبر ذلك المشترك موضوعًا، حتى يستغنى عن اعتبار المتعدد وتوحده بالعرض؟ فليعتبر موضوع هذا الفن الدليل السمعي من حيث إفادته لحكم شرعي، كما في «التحرير».

ويمكن أن يقال: إن المشترك لا يناسب جعله موضوعًا للعلم، إلا إذا وقع موضوعًا لبعض المسائل، والدليل السمعي ليس كذلك.

وما في «التلويح» من أن محمولات مسائل الأصول ليست أعراضًا ذاتية لمفهوم الدليل، بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الانفراد، أو الاشتراك بين اثنين أو أكثر، فأقولُ فيه: إن المحمولات المشتركة إنما تعرض كلًّا من الأربعة لأمر أعم، والعارض للأعم إنما هو من الأعراض الغريبة مطلقًا، على ما هو التحقيق، وأمَّا البحث عن العارض لأمر أخص، فشائعٌ ذائعٌ كما ستسمعه إن شاء الله تعالى.

وقد أنكر الصدرُ جواز تعدد الموضوع، إلا بشرط أن يكون جهة البحث في العلم إضافة بين شيئين، فيها مدخل لأحوال كل من المضافين، كإثبات الأدلة للأحكام؛ إذ لا بُدَّ فيه من اعتبار أحوال بعضها للأدلة وبعضها للأحكام، فيكون الموضوع كلا المضافين، وأمَّا نحو بدن الإنسان والأدوية، فلا يجوز أن يجعل كلاهما موضوع الطب؛ إذ ليس حيثية الصحة والمرض إضافة بينهما، بل يجبُ إرجاع البحث عن أحوال الأدوية إلى أحوال البدن، وإلا لزم اتحاد العلم مع اختلاف الموضوع، وهو باطل.

أقولُ: فيه نظرٌ؛ لجريان الدليل في الصورة التي استثناها، مع أنه يشكل تعدد الأدلة في نفسها، والحق جواز التعدد عند اشتراك الموضوعين في وجود مدخل لأحوالهما، فيما هو جهة البحث؛ إذ حينئذٍ يكون بينهما اشتراك معتد به، كدخل أحوال الأدوية في الصحة والمرض، على أنه يمكن هنا اعتبار الإضافة أيضًا، كتأثير الأدوية في الصحة،

فلك أن تميل إلى اختيار وحدة الموضوع، وترجع البحث عن الأدوية إلى أحوال البدن، وأن تختار القول بالتعدد طرحاً لمؤنة الإرجاع، وهكذا الحال في الأدلة والأحكام.

فما في «المُسلَّم»: في موضوعية الأحكام اختلاف، والحق لا، وإنما الغرض في مباحث الأحكام تصويرها وتنويعها، ليثبت أنواعها لأنواع الأدلة، وما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء استطرادًا، تتميماً وترميماً؛ قريبٌ من التحكم؛ إذ لا ترجيح لاعتبار الاستطراد في مسائل جمَّة مهمَّة، على اعتبار الأحكام موضوعًا أيضاً.

الثالث: أنَّهم عدوا العارض لأمر أخص من الأعراض الغريبة، ومنعوا البحث عنه، مع أنه ما من علم إلا وقد وقع البحث عنه فيه، كالبحث عن الأحوال المختصة بالفلكيات، وبالعنصرات، بل بالإنسان وغيره من أنواع الحيوان، في العلم الطبيعي، فالحق أن المنع عن البحث عنه، محمول على إيقاعه محمولًا في المسألة، على ما هو عارض لأمر أخص بالقياس إليه، وأمَّا جعله محمولًا على نفس ذلك الأخص مثلًا، فلا مانع عنه؛ إذ هو عرض ذاتِي له، وعلى هذا فتخصيص البحث بالأعراض الذاتية لموضوع العلم مسامحة.

وأمَّا اعتبار المفهوم المردد بين محمولات المسائل، محمولًا في العلم، فرقاً بينه وبين محمول المسألة، فتكلف مستغنى عنه، على أن المفهوم المردد لا شكَّ أنه ليس مقصودًا بالبحث، بل ولا ممَّا يخطر بالبال عند البحث عن الأحوال الخاصة، فيلزم أن يكون العرض الغريب مقصودًا بالبحث دون الذاتِي، وفيه قلب الموضوع.

وكذا ما قيل: من أن المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هي، لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص، فما يلحقه من حيث العموم كالتخير للجسم الطبيعي، أو من حيث الخصوص كقوة اللمس له، أعراض ذاتية للطبيعة من حيث هي، وإن كانت أعراضاً غريبة لها بما يقابل حيثية لحوقها، أو الموضوع هو الطبيعة من حيث العموم أو الخصوص، أي: من حيث سريانها في الأفراد كلًّا أو بعضاً، فما ظنَّ أنه عارض لأمر أخص، فهو ليس بعارض لأمر أخص، تمحل لا معولَ عليه؛ إذ لم يقل أحد بأن الموضوع هي الطبيعة من حيث العموم، بمعنى الانطباق على كل الأفراد، بل بمعنى

الإطلاق، ولا شك أن العارض لأمر أخص عرض غريب للطبيعة المطلقة.

فإن قيل: الطبيعة من حيث هي هي اعتبار أعم من الطبيعة المطلقة، يقال له اعتبار مطلق الطبيعة، يصح إسناد أحكام أفرادها إليه؛ لاتحاده معها ذاتاً ووجودًا، بخلاف الطبيعة المطلقة المتحدة معها ذاتاً لا وجودًا.

قلتُ: لا نعني بالطبيعة المطلقة، إلا الملحوظة بلا اعتبار قيد معه، ولا يتصور اعتبار أعم من هذا الاعتبار، على أنه لو كان الموضوع هو الطبيعة باعتبار يصح به إسناد أحكام أفرادها إليه، لصحَّ أن يقال: موضوع الطب هو الجسم الطبيعي، أو الشيء، أو الموجود، ولا قائل به، وقد تكلَّمنا على فرق بعض من تقدمنا من المنسوبين إلى التحقيق، بين مطلق الطبيعة والطبيعة المطلقة، في بعض رسائلنا بما لا مزيد عليه.

الرابع: أنه فرق بين العارض الأخص، وبين العارض لأمر أخص، فالناطق للحيوان عارض أخص، لا لأمر أخص، وكذا القدم، والحدوث، والعلية، والمعلولية، والتقدم، والتأخر، وغيرها من الأمور العامة للموجود، بما هو موجود الموضوع للإلٰهي، وبالجملة فالعارض لأمر أخص ما يحتاج المعروض في عروضه له، إلى أن يصير نوعاً معيناً متهيئاً لقبوله.

الخامس: أنَّهم جوَّزوا كون محمول المسألة أعم من موضوعها، بشرط أن لا يتجاوز في العموم موضوع العلم.

أقولُ: فعلى هذا يجب أن لا يبحث في العلم الذي تعدد موضوعه، عن الأحوال المشتركة بين اثنين أو أكثر من موضوعاته، كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد ونحوها، من الأحوال المشتركة بين الكتاب والسنة في فنِّنا.



الغاية لعلم أصول الفقه

وأمَّا غايته: فمعرفة الأحكام الشرعية، وهي وسيلة إلى الفوز بالسعادة الأبدية الدينية والدنيوية، كذا في «العضدي».

وقيل عليه: معرفة الأحكام هو الفقه، فكيف يكون غاية الأصول الفقه؟

وأجيب: بأن فائدة الدليل هو العلم بالمدلول، فلا استبعاد.

وزاد بعضهم في بيان غايته: الترقي عن حضيض التقليد إذا استعمل فيما وضع لأجله، من استنباط الفروع عن الأصول.

لا يُقال: لا حاجة إلى هذه الزيادة؛ إذ ليس المراد بمعرفة الأحكام ما يشمل الاعتقاد التقليدي، لحصوله بمحض التقليد بلا احتياج إلى هذا الفن، بل العلم الاستدلالي، وهو من خواص المجتهد.

لأنا نقول: لو صح هذا لزم أن يكون كل من عرف أحكام مذهب عن أدلتها مجتهدًا، ولا قائل به، بل المجتهد هو المتمكن من استنباط الأحكام بنفسه، وأمَّا المتعلم لها مع دلائلها من غيره، فكأنه مقلد فيهما جميعاً، نعم من له ملكة الترجيح فيما بين دلائل المذاهب، فالأقرب أنه مجتهد، كما مرَّ، وهذا ضرب من الاجتهاد، سهل الحصول لمن حصل طرفًا صالحاً من العلوم الشرعية، بعد اتقان هذا الفن.

وقد يزعم بعض من لا حظَّ له من التحقيق: أن هذا الفن إنما هو حكاية سير أقوام مضوا لسبيلهم وسلوكهم مسلك النظر في الأحكام، وأمَّا نحن فليس لنا إلا اتباعهم فيما وضعوه مذهباً ودليلًا.

وأنتَ تعلمُ أنه يؤول إلى جعل هذا الفن كنقول التواريخ، في أنه لا يترتب عليه غاية يعتدُّ بِها.

وأمَّا استمداده: فمن الكلام، والعربية، والأحكام، ولذا رتبنا المقالات في المبادئ الكلامية، واللغوية، والأحكامية.

(١) المقالة الأولى: في المبادئِ الكلامية

وقد جرت العادة بالاقتصار منها على المنطقية، فلنذكر طرفـًا صالحـًا منها:

العلم بديهي التصور؛ لأنه من الوجدانيات، كاللذَّة والسرور، بل من أجلى البديهيات؛ إذ هو في المعقولات كالنور في المحسوسات، ظهورًا بذاته وإظهارًا لغيره، وتعريفاته لفظية، ولذا لا يخلو أكثرها عن دور، كحصول صورة الشيء في العقل؛ فإن العقل هي القوة المدركة، والصورة هي المرتسمة فيها، وأمَّا حصول الشيء عند الذات المجردة، فأخفى؛ لأن وجود المجرد لو ثبت فبأنظار دقيقة.

والعلم: إمَّا إدراك لنسبةٍ على وجه الإذعان، فتصديق واعتقاد، وإلا فتصور، وقد يُسمى التصديق علمـًا، والتصور معرفةً، وقد يخص العلم باليقيني.

وكل من التصور والتصديق إمَّا بديهي أو نظري كسبي، والنظر استحضار معلومات مخزونة، وترتيبها على هيئة تؤدي إلى مجهول مطلوب، والأخصر لخط المعقول لكسب المجهول.

أمَّا وجود النظري من كل، فضروري عند الجمهور، والحق في التصور لا؛ ولذا أنكره الإمام، وأمَّا الضروري فإذ لولاه، فإمَّا أن يدور سلسلة الاكتساب، أو تتسلسل لا إلى نهاية، وكلاهما محال؛ إذ الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه، والتسلسل أن لا يكون للعلوم المتعاقبة أول، وهو باطل؛ لحدوث العالِم، بل العالَم، ومع الإغماض عنه فمجموع العلوم المتسلسلة إمَّا ضروري، فيكون كل واحد ضروريًّا، هذا خُلْف.

أو كسبي، فكاسبه خارج عنه، فلا يكون المجموع مجموعـًا، هذا خُلْف.

وأيضـًا يكون جميع ما قبل الأخير أوساطـًا بلا طرف، وأيضـًا العلم الأخير مكسوب

فقط، وكل ممَّا قبله كاسب ومكتسب معـًا، فيكون هناك مكسوب بلا كاسب.

وأيضـًا إذا أزيد على المجموع واحد، أو نقص عنه، حصل مجموع آخر أزيد أو أنقص ضرورة، فإذا طبقنا الزائد على الناقص، فإمَّا أن يتطابقا على السواء، فيكون الناقص كالزائد، أو ينتهي الناقص فينتهي الزائد؛ إذ ما به الزيادة واحد التصورات.

المفهوم الممتنع فرض تكثره بمحض تصوره جزئي، وغيره كلي.

والكُلِيَّان إن صدق كل على كل الآخر فمتساويان، كنقيضيهما، أو أحدهما على كل الآخر من غير عكس، فالأول أعم مطلقـًا، والآخر أخص بعكس نقيضيهما، أو كل على بعض الآخر فقط، فكل أعم من وجه وأخص من وجه، أَوْ لا أصلًا، فمتبائنان، ونقيضاهما والأعمين من وجه متبائنان جزئيًّا، فإمَّا متبائنان أو أعمان من وجه.

والكليُّ إمَّا عين حقيقة ما تحته فنوع، أو داخل فيها فذاتِيٌّ لها، أو خارج عنها فعرضيٌّ لها.

والذاتِيُّ إمَّا تمام المشترك بين نوعين فجنسٌ، أو بعضه، أو مختص بنوع ففصلٌ، والأول فصل بعيد للنوع، قريب للجنس، والثاني قريب.

والعرضيُّ إمَّا مختص بحقيقة فخاصةٌ، أو شامل لحقائق فعرض عام، وكل منهما إمَّا لازم للحقيقة، أو مفارق.

قالوا: الماهية لها اعتبارات ثلاثة: إذ تؤخذ مقترنة بالعوارض، ومجرَّدة عنها، ومع قطع النظر عنها، وتسمى الأولى مخلوطة، وبشرط شيء، والثانية مجرَّدة، وبشرط لا، والثالثة مطلقة، ولا بشرط.

ولا خلاف في وجود الأولى في الخارج، ولا في عدم الثانية، بل امتناعها فيه، إلا ما نقل عن أفلاطون، وأمَّا الثالثة فاختلف فيها الأوائل والأواخر، إثباتـًا ونفيـًا، وهو الخلاف في وجود الكلي الطبيعي.

في «المُسلَّم»: الماهية المطلقة موجودة، وإلا كان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة، وقد تقرر تماثل الجواهر، وفيه ما فيه.

أقولُ: قيل: لأن التماثل بمعنى اتحاد الحقيقة غير ثابت، وبمعنى الاشتراك

في الصفات غير مفيد.

ثم قال: على طور الحكمة لو كان الجزء حقًّا، فلتكن قائمة كل ضلع منها جزآن، فالوتر لا يكون ثلاثة بالحماري، ولا اثنين بالعروس، بل بينهما، فبطل الجزء، فثبت الاتصال، فلزم الاتحاد حقيقة؛ لأن المتباثنين لا يتصلان بل يتماسان، كما قال ابن سينا، فافهم إن هذا السانح عزيز.

أقولُ: أمَّا إبطال الجزء بما ذكره وبغيره من الأدلة الهندسية، فممَّا دار على ألسنة الباحثين عن الفلسفة، وجرت به أقلامهم، وقد ذكر ستة منها في «المواقف»[1]:

أحدها: فرض قائمة كل ضلع منها عشرة، فوترها يكون جذر مائتين بالعروس، وهو فوق أربعة عشر ودون خمسة عشر، فلزم الانقسام، وهذا الدليل يجري في كل قائمة متساوية الضلعين؛ إذ لا يوجد مربع ضعفه مربع، والعروس كاف في إلزام الكسر في الوتر، ولا حاجة فيه إلى الاستعانة بالحماري، وبالجملة: فليس هذا الإبطال أمرًا بدعًا يصح دعوى ابتداعه والتفرد به.

وأمَّا استلزام إبطال الجزء وإثبات الاتصال، لوجود الماهية المطلقة، ففي حيز المنع؛ إذ ليس هناك شيئان اتصلا، حتى يلزم اتحاد حقيقتهما المشتركة، بل شيء هو ممتد متصل في ذاته، ولا يلزم كونه طبيعة مطلقة، وكأنه فهم الاتصال بالمعنى الإضافي الذي لا يعقل إلا بين شئين، ولو صح لزومه لبطلان الجزء كان كل جسم مركبًا من اثنين، بل من غير متناه، كما لا يخفى.

فإن قيل: إذا ثبت المتصل الحقيقي، فإذا فُصّل إلى أجزاء كانت متحدة الحقيقة.

قلتُ: يجوز أن يكون المتصل بالحقيقة غير قابل للفصل، كالأجسام الذيمقراطيسة، ثم لو سلم لزوم وجود متحدين بالحقيقة في الخارج، فلا يلزم منه وجود حقيقتهما المطلقة فيه، فإنَّ الخارج إنما يكون ظرفًا لنفس الاتحاد لا لوجوده، فلا يلزم وجود ما به الاتحاد فيه، فافهم.

---

(١) «المواقف» في علم الكلام، للعلامة، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، القاضي، المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، اعتنى به الفضلاء، وشرحه كثير من المحققين والعُلماء، انظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٩٣).

المُعرّف: القول الشارح، ويسمى التعريف هو المفيد لمعرفة الشيء.

فإمّا بذاتياته كلًّا أو بعضاً، فحد تام، أو ناقص، أَوْ لا، فإمّا بجنس قريب وخاصة فرسم تام، أَوْ لا فناقص، وعند الأصوليين: الحد هو المعرِّف الجامع المانع، فإن عرف الشيء بذاتياته فحقيقي، أو بلازم له مثل: الخمرُ مائعٌ يقذف بالزبد، فرسمي، أو بلفظ مرادف أظهر مثل: العقار الخمر، فلفظي.

وقد اختلفت كلمة القوم في كيفية الكسب في التصورات، فقيل: الكاسب في الحد كل من صورتَي الجنس والفصل، والمكتسب هو المجموع على قياس المقومات الخارجية، وعلى هذا لا يكون الحد الكاسب مركباً.

وقيل: صورتا الجنس والفصل تفيدان باجتماعهما صورةً وحدانيةً منحلةً إليهما بالقوة، لا مركبة منهما بالفعل، فالحد هو المفصل، والمحدود هو المجمل.

وهذا قد كذبه المُحقِّق الشريف بشهادة الوجدان؛ إذ لا يحصل لنا عند تحديد الإنسان بالحيوان الناطق صورة وحدانية وراء الصورتين.

وقيل: مجموع الصورتين إذا قيّدت إحداهما بالأخرى صارت صورة وحدانية للإنسان المركب، فالكاسب هو الصور الملحوظة بلحاظات متعددة، والمحدود هي الملحوظة بلحاظ وحدانِي، فالإجمال والتفصيل إنما هو بحسب اللحاظ والكسب راجع إليه أيضاً؛ إذ مداره على أن لحاظات تلك الصور أفادتنا لحاظاً آخر لها.

وهذا اعتراف بأن لا كسب في التصورات بالذات.

وحقق بعض الأعلام أن الحاصل في باب التعريفات صورة واحدة متعلقة بالمعرِّف بالكسر بالذات، وبالمعرَّف بالفتح بالعرض، وهذا يؤول إلى نفي الكسب في التصورات رأساً؛ فإن الكاسب يكون علة معدة للمكتسب، والصورة الواحدة لا يكون علة لنفسها؛ ولأن الكاسب يكون من المبادىءِ المنتقل عنها إلى المطالب، ولا يتصور الانتقال على ما ذكره؛ إذ يكون الفرق بين الكاسب والمكتسب هو ما بين المرآة والمرئي، ولا يتصور الانتقال فيما بينهما؛ إذ لا وجود للمرئيِّ في الذهن بدون وجود مرآته فيه.

وأمّا اعتبار المرآتية والمرئية فمتضائفان متكافيان، فلا يتصور الانتقال فيما بينهما؛

لاستلزامه تقدم أحد المتضائفين على الآخر بالزمان، هذا خُلْف.

إلا أن يقال: معنى الانتقال عن مفهوم صيرورته مرآة بعد ما لم يكن في مبدأ حصوله، لا الانتقال عند بعد ما صار مرآة.

وأمَّا أمر الرسم والمرسوم فأشكل؛ إذ لا يمكن اعتبار التغاير بالإجمال والتفصيل بينهما، وإلا انقلب الرسم حدًّا، ولا القول بتغائرهما ذاتـًا؛ لأن الوجدان قاض بأن صورة الحيوان الضاحك لا يفيدنا صورة الكاتب مثلًا، ولا صورة الحيوان الناطق، وأيضـًا يلزم كون الرسم مفيدًا المعرفة الكنه، أما في الثانِي فظاهر، وأمّا في الأول فلأن المرسوم المكتسب بالحقيقة حينئذٍ هو مفهوم الكاتب الحاصل في الذهن بنفسه.

وأمَّا القول بكون الفرق بينهما ما بين المرآة والمرئي فكما عرفتَ، ولا مَخلص إلا أن يقال: الصورتان اللتان هما مرآتان كل لمعلومها، لما رتبتا صار مجموعهما مرآةً واحدةً، فهما من حيث التعدد صورة الكاسب، ومن حيث الاتحاد صورة المكتسب، وهذا رجوع إلى حديث الإجمال والتفصيل.

التصديقات

القضية: قول لا بد أن يصدق أو يكذب، والحكم بين طرفيه إمَّا بالاتحاد، أي: هو هو، فحملية، أوْ لا، فشرطية، فإمَّا بالاتصال، أي: إن كان هذا فذاك، فمتصلة، أو بالانفصال، أي: إمَّا هذا أو ذاك، فمنفصلة، فإمَّا في الصدق والكذب معـًا، فحقيقيَّـة، أو في أحدهما فقط، فمانعة الجمع أو الخلو.

والدليل: عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، كالعالَم للصانع، واعتبار الإمكان لإدخال الدليل المغفول عنه، والنظر فيه هو استحضار أحواله التي لها مدخل في المطلوب، كالحدوث والإمكان.

وقد يخص الدليل بالقطعي، ويُسمى الظنِّي إمارة.

وعند المنطقيين: قولان يحصل من تأليفهما قول آخر، وهو شامل للاستقراء والتمثيل، وإذا أُريد تخصيصه بالقياس، بـدِّل: الحصول، باللزوم.

والقياسُ: إن تألف من شرطية وحملية تفيد وضع أحد جزئيها أو رفعه، فاستثنائيٌّ، أوْ لا، فاقترانِيٌّ، وهو إمَّا حمليٌّ متألف من حمليات صرفة، أو شرطيٌّ بخلافه، والحمليُّ لا بُد فيه من وسطٍ مناسبٍ لحدَي المطلوب، أعنِي: موضوعه ومحموله المسميين من الأصغر والأكبر، رابط بينهما مرتبط بهما وضعـاً أو حملًا، فيجب فيه مقدمتان تشتمل أوليهما على الأوسط مع الأصغر، وهو الصغرى، وثانيتهما عليه مع الأكبر، وهي الكبرى.

ويحصل من هيئة تأليفه معهما فيهما أشكال أربعة؛ لأنه إن كان محمولًا في الصغرى موضوعـاً في الكبرى فهو الأول، أو محمولًا فيهما فالثانِي، أو موضوعـاً فيهما فالثالث، أو عكس الأول فالرابع، والأول بين الأشكال وأقربها إلى الطبع؛ لوقوع الحدود فيه على النظم الطبيعي، وهو وقوع الأوسط بين الحدين، كما هو شأن الرابط، ووقوعهما على الوضع الثابت لهما في المطلوب، أعني: موضوعية الأصغر ومحمولية الأكبر، والثانِي تلوه في ذلك؛ لموافقته للأول في الصغرى، وهي أشرف المقدمتين؛ لاشتمالها على موضوع المطلوب الأشرف من محموله.

وبعبارة أخرى: لوقوع الأصغر فيه على وضعه فقط، وهو أشرف الحدَّيْن، ومن ذلك علم أن الثالث تلو الثانِي، وأن الرابع بعيد عن الطبع جدًّا.

ولا يبعد ما قال الإمام في توجيه اقتصار أرسطو على الثلاثة الأول:

أن الرابع هو الأول ولكن غُيِّر ترتيبه، وأمَّا رد ابن الحاجب لذلك، بأن الرابع إنما ينتج عكس نتيجة الأول لا عينها، **فأقولُ**: فيه أن انتاج الأول لما ينعكس إلى نتيجة الرابع في قوة انتاجه لها؛ لأن العكس لازم بين، على أن مجرد تقدم الصغرى على الكبرى لا يستلزم اعتبار الحد الواقع فيها موضوعـاً، وما في الكبرى محمولًا، بل يجوز العقل عكس ذلك، حتى تكون المتأخرة هي الصغرى بالحقيقة، والمقدمة هي الكبرى، فيكون الأول منتجًا لعين نتيجة الرابع.

ثم قد اشتهر أن الثانِي يرتد إلى الأول بعكس الكبرى، والثالث بعكس الصغرى، والرابع بعكس المقدمتين، أو بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، وهذا الحكم غير مطرد في

جميع ضروب الأشكال الثلاثة، بل مختص ببعضها، كما ذكره شارح «المطالع»[1] وغيره، وسيأتِي الكلام فيه.

ولنبين محصلات مفاهيم الأشكال، على وجه يتبين شروطها وضروبها ونتائجها:

فمحصل الأول: أن الأصغر فرد للأوسط المحكوم عليه كلًّا بالأكبر إيجاباً أو سلباً، فيلزم الحكم بالأكبر على الأصغر كذلك بالضرورة، فيشترط فيه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى؛ إذ لولا الأول لم يكن الأصغر فرد الأوسط، ولولا الثانِي لم يكن الحكم بالأكبر على كل أفراد الأوسط، وعلى التقديرين لا يلزم تعدي ذلك الحكم من الأوسط إلى الأصغر.

ومحصل الثانِي: أن الأصغر والأكبر مختلفان في حكم الأوسط، فالأصغر كلًّا أو بعضاً محكوم عليه به إيجاباً أو سلباً، والأكبر كلًّا بما يقابله، فالأكبر مسلوب عن الأصغر كلًّا أو بعضاً، وإلا لزم اجتماع الإيجاب والسلب، فيشترط فيه اختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً وكلية الكبرى؛ إذ لولا الأول كانا متوافقين، فلا يلزم تنافيهما ولا عدمه، ولولا الثانِي كان الحكم المقابل لحكم الأصغر لبعض أفراد الأكبر، فلا يعلم سلبه عن الأصغر بذاته مجرَّدًا عن الأفراد، كما هو شأن المحمول، وأمَّا الأصغر فيمكن اعتباره بالوجه الذي كان محكوماً عليه بالأوسط، من الكلية أو البعضية.

ومحصل الثالث: أن الأوسط محكوم عليه بالأصغر والأكبر إيجاباً، وأحد الحكمين كلي، فيلزم إيجاب الأكبر لبعض الأصغر، أو هو محكوم عليه بالأصغر إيجاباً وبالأكبر سلباً، فيلزم سلب الأكبر عن بعض الأصغر، فيشترط فيه إيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدمتين؛ إذ لولا الأول كان الأصغر مسلوباً عن الأوسط، فلا يكون الحكم بالأكبر على الأوسط إيجاباً أو سلباً، حكماً على الأصغر، ولولا الثانِي جاز أن يكون الحكم بالأصغر على بعض الأوسط، وبالأكبر على بعض آخر، فلا يلزم إيجاب الأكبر للأصغر أو سلبه عنه، ونتيجة هذا الشكل تكون جزئية فقط، وكذا إيجاب الأصغر

---

(١) المراد من «المطالع» هو: «مطالع الأنوار» في المنطق للقاضي، سراج الدين، محمود بن أبي بكر، الأرموي، المتوفى سنة (٦٨٢هـ)، والمراد من: شارح «المطالع» هو العلامة المحقق، قطب الدين، محمود بن محمد الرازي، المتوفى سنة (٧٦٦هـ)، انظر: كشف الظنون (٢/ ١٧١٥).

لجميعه، وسلب الأكبر عن جميعه، وإن كانت مقدمتاه كليتين؛ إذ إيجاب الأصغر والأكبر معاً لجميع الأوسط، قد يكون مع أعمية الأصغر من الأوسط، فلا يلزم إيجاب الأكبر لجميع الأصغر، أو سلبه عن جميعه.

ويرد على اشتراط إيجاب الصغرى في الأول، أنّها إذا كانت سالبة، وحكم في الكبرى على جميع ما سلب عنه الأوسط بالأكبر، لزم الحكم به على الأصغر قطعاً.

في «المُسلَّم»: والجواب أن السلب رفع محض، وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت؛ فإن لاحظته في الصغرى فلا سلب، بل إيجاب أمر سلبي، وإلا فلا اندراج.

أقولُ: العقل لا يأبى عن اعتبار السلب المحض في عقد الوضع؛ إذ لا فرق بين العقدي الوضع والحمل في ذلك، فليكن معنى الكبرى كل ما يسلب عنه الأوسط، فكذا لا ما يثبت له سلب الأوسط، فالحق أن الشرط تكرار الأوسط إيجاباً أو سلباً.

فإن قيل: ما يسلب عنه الأوسط متناول للمعدومات، فكيف يصدق الحكم بالأكبر عليها؟

قلنا: غاية ذلك أن لا تصدق تلك الكبرى كلية إلا سالبةً أو سالبة المحمول، وهذا لا يوجب عدم اعتبار السلب في الصغرى بالكلية، وقس عليه الحال في الشكل الثالث.

وذكر في «المختصر»: أن الشرط هو الإيجاب أو ما في حكمه، أي: ما يستلزمه، فالسالبة تستلزم سالبة المحمول.

ويرد عليه أيضاً: أن السالبة المركبة من السوالب عندهم وإن تضمن معناها الإيجاب، وظاهر أنها تنتج صغرى للأول والثالث، فلا يصح اشتراط إيجاب الصغرى، إلا أن يعمم.

ثم في «المختصر»: إنتاج الأشكال الثلاثة إنما هو بواسطة الأول؛ لأنها ترتد إليه، فالمنتج بالذات إنما هو الأول.

وفي «المُسلَّم»: هذا ادعاء محض؛ لأن اللزوم لا لمقدمة أجنبية يجوز أن يكون من متعدد، والدوران مع الأول لا ينافيه.

أقولُ: أثبتَ في «المختصر» توقف إنتاج ما عدا الشكل الأول على ارتداده إليه، بأن ما يتوهم فيه عدم الارتداد من ضروب الثاني، مثل قولنا: بعض ج ليس ب، وكل ب يرتد إليه باعتبار عكس نقيض الكبرى، ومن ضروب الثالث، مثل قولنا: كل ب ج، وبعض ب ليس أ، باعتبار الكبرى سالبة المحمول وعكسها، وجعلها صغرى، ثم عكس النتيجة.

وأمَّا الرابع فإنتاجه موقوف على الارتداد إلى الثاني والثالث، فهو يرتد إلى الأول بواسطتهما، وإذا ثبت هذا أمكن أن يتحدس منه كون إنتاج الثلاثة عرضيًّا مستفادًا من الأول، على قياس تحدس كون نور القمر مستفادًا من نور الشمس، من ارتباط أشكال نورانيته بأوضاعه منها، واحتمال كون الإنتاج واقعًا مع الارتداد، اتفاقًا ينفيه الحدس الصائب، كاحتمال وقوع ذلك الارتباط لك.

ويُمكن أن يقال أيضًا: لا طريق لنا إلى إثبات إنتاج الأشكال الثلاثة، سوى الرد إلى الأول أو الخلف إجماعًا، وأمَّا الافتراض فهو من قبيل الثالث، وظاهر أن الخلف رجوع إلى الأول، فقد ثبت أنه هو المرجوع إليه في الإنتاج بالآخرة، وبالجملة: فكما لا بُدَّ في المواد من الانتهاء إلى ضروري، فكذا في الصورة قطعًا للتسلسل.

فإن قيل: غاية ذلك أن الأول واسطة في إثبات الإنتاج للثلاثة، وإنما الكلام في الثبوت.

قلتُ: نريدُ بالإنتاج إفادة العلم بالنتيجة، لا مجرد الاستلزام، لصدقها على قياس استلزام القضية لعكسها.

فإن قيل: نحن نعلم قطعًا أن قولنا: كل ج ب، ولا شيء من أ ب، ينتج من الثاني: لا شيء من ج أ، أو إن كنا غافلين عن عكس الكبرى، ولذا يقال: من له طبع سليم وذهن قويم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول.

قلتُ: ذلك حقٌّ لا مردَّ له، ولكنا ندعي وجوب الانتهاء إلى الأول، لا الرد إليه بخصوصه، وقد قرَّر صاحب «المواقف» أن استلزام الثاني لنتيجته إنما هو بتأمل ما، وقد سلمه «المُسلَّم»، وظاهر أن التأمل غير محتاج إليه، إلا لملاحظة عكس الكبرى، أو أنه لولا الإنتاج لزم الخلف، أعني: اجتماع النقيضين، كما مرَّ، وهذا إنما يظهر بالرجوع إلى الأول، وقد قرَّر العضد كون الأول هو المرجع في إنتاج الثلاثة، بأن حقيقة البرهان

وسط مستلزم للمطلوب، حاصل للمحكوم عليه، وجهة الدلالة كون موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى، فالحكم عليه حكم عليه، وكلاهما صورة الأول، والعقل لا يحكم بالإنتاج إلا بملاحظة ذلك، سواء صرَّح به أو لا، وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره، وتلخيص العبارة فيه.

وأقولُ: هذا إن أعان عليه بالحدس، فللجدال فيه مجال.

وأمَّا القياس الاستثنائي فشرطيته إمَّا متصلة فمتصل، أو منفصلة فمنفصل، والمتصل ينتج وضع المقدم فيه وضع التالي، ورفع التالي رفع المقدم، لا عكسهما؛ لجواز كون اللازم أعم.

في «المُسلَّم»: وأورد منع استلزام الرفع الرفعَ؛ لجواز استحالة انتفاء اللازم، فإذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم، يعنِي: لجواز استلزام المحال محالًا، فلا يلزم انتفاء الملزوم.

وأجابَ عنه: بأن اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الأوقات والتقادير، فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع، فهذا المعنى يرجع إلى منع اللزوم، وقد فرض.

أقولُ: فيه ما قيل[1]: أن المعتبر في كلية الشرطية استيعاب التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، ويجوز أن يكون ذلك التقدير ممتنع الإجتماع معه، فلا يلزم منه منع صدق الشرطية، وأيضًا: قد بيَّنوا إنتاج الرفع الرفعَ في الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي، فالصوابُ أن تجويز استحالة انتفاء اللازم يرجعُ إلى منع صدق الاستثناء.

وأمَّا المنفصل فإن كانت منفصلة حقيقية انتج وضعُ كل جزء رفعَ الآخر، وبالعكس، أو مانعة الجمع فالأول فقط، أو الخلو فالثانِي فقط، وهذه الأقسية الخمسة، أعنِي: ما عدا الرابع من الاقترانِي، وكلا قسمي الاستثنائي، هي القريبة من الطباع، والمستعملة في العلوم، والمتلقاة بالقبول للعقول، وقد سمَّاها الإمامُ حجة الإسلام في رسالة «القسطاس»[2] بالموازين الخمسة، أمَّا الاقترانيات الثلاثة فبالميزان الأكبر والأوسط والأصغر، وأمَّا

(١) القائل هو العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين، صاحب «فواتح الرحموت» (١/ ٢١-٢٢).

(٢) المراد بها رسالة «القسطاس المستقيم» في علم الميزان للإمام الغزالي، مطبوعة.

الاستثنائيان فميزان التلازم والتعادل، وذكر أنَّها هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

[خاتمة المقالة الأولى]

تذييل فيه فوائدُ

(١) **الأولى**: السمنية أنكروا إفادة النظر للعلم مطلقاً، مزاعمين أن لا طريق إلى العلم سوى الحس، متمسكين بشبه مذكورة في «المواقف» وغيره.

منها: أن الجزم قد يكون جهلًا، وهو مثل العلم، فبماذا يعلم أن الحاصل بعد النظر علم؟ وأُجيب أوَّلًا: بالنقض بالعلم الحاصل من الحس.

وثانياً: بالحل بجواز التمييز بالعوارض، فإن البديهة تحكم بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم، لا جهل.

في «المُسلَّم»: وفيه أنه بماذا يعلم أنه نظر صحيح؟ فإن احتمال الغلط قائم من المبادىء إلى المقاطع، مثلاً بمثل، والحس لا يفيد إلا علماً جزئيًّا، وهو لا يكون كاسباً، بل الحق منع التماثل بين العلم والجهل كما هو مذهبنا.

أقولُ: فيه أوَّلًا: أنه يجوز أن يعلم صحة بعض الأنظار بالضرورة، أو بالنظر في مقدِّمات معلومة الصدق، والاستلزام بالضرورة، كيف لا؟ ونحن نعلم بالضرورة أن نظرنا في المقدمات الهندسية صحيح مفيد للمطالب قطعاً، كإفادة العروس لكون مربع وتر القائمة مساوياً لمجموع مربعي ضلعيها، والخصم يدعي السلب الكلي، فكيفينا الإيجاب الجزئي.

وثانياً: أن منع التماثل يمكن دفعه بأنه لا فرق بين العلم والجهل، فيما يرجع إلى نفس الكيفية الاعتقادية، بل إنما هو بالمطابقة وعدمها، وهي إنما تعرض العلم بالقياس إلى غيره، وأيضاً لو كان الاختلاف بالمطابقة وعدمها موجباً للاختلاف بالحقيقة، لكان الظن

المطابق وغيره مختلفين حقيقة، وليس كذلك.

وثالثاً: أن الخصم يكفيه التماثل بمعنى التشابه، بحيث لا يميز العقل بينهما، وقد أثبته بأنه قد يحصل لنا جزم نعتقده علماً حقًّا، ثم يظهر بطلانه.

وقد يُجاب عن أصل شبهتهم: بأن اللازم منها أن لا يحصل لنا العلم بأن الحاصل بالنظر علم وحقٌّ، ولا يلزم منه أن لا يكون الحاصل علماً وحقًّا في نفس الأمر.

وردَّه شارح «المواقف» بأنا كما ندعي حصول العلم بالنظر، ندعي العلم بأن الحاصل به علمٌ، فشبهة الخصم تقوم علينا.

أقولُ: الأولى أن يقال: الشك في كون الجزم علماً وحقًّا يستلزم الشك في المجزوم به، فإذا حصل لنا جزمٌ ولاحظنا حاله بالقياس إلى الواقع، لزم الجزم بكونه مطابقاً له جزماً.

(٢) **الثانية**: المهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في غير الهندسيات والحسابيات، ولاسيما الإلٰهيات، بل الغاية فيها الظن والأخذ بالأولى والأحرى؛ لأن الحقائق الإلٰهية أبعد الأشياء عن إدراك عقولنا، وما هو أقربها إلينا وهي حقيقة نفوسنا غير معلومة لنا؛ لمكان الاختلاف الفاحش فيها على أقوال متناقضة يتعذر التميز والترجيح فيما بينهما.

وأجيب بأن ذلك إنما يدل على العسر، لا على الامتناع؛ فإن كثرة الاختلاف لا تنافي صحة بعض الأقوال؛ لصحة النظر المؤدي إليه، نعم التميز بين النظر الصحيح وغيره مشكل جدًّا، وهو في الإلٰهيات أشكل.

(٣) **الثالثة**: الأشعري[1]: إفادة النظر للعلم بالعادة؛ إذ لا مؤثر إلا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه، والمعتزلة بالتوليد كحركة اليد لحركة المفتاح، والفلاسفة بالإعداد؛ فإن المبدأ عام الفيض، وإنما الاختلاف في القوابل بحسب الاستعداد، فالنظرُ يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه من المبدأ.

---

(١) من عادة المؤلِّف القندهاري رحمه الله أنه يتألف الكلام مختصرًا جدًّا، فيقول مثلًا مكان: (قال الأشعري) باختصار (الأشعري:)، والمذكور بعد ذكر الاسم هو قول هذا القائل، فليتنبَّه.

واختار الإمام الرازي أن العلم واجب الحصول عقيب النظر عقلًا، غير متولد منه، أمَّا الوجوب فلأن من عَلِم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، وجب ضرورة أن يعلم أن العالم حادث، وأمَّا عدم التولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً.

في «المُسلَّم»: وهذا القول أشبه؛ فإن لزوم بعض الأشياء للبعض ممَّا لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر، والكلية بدون الأعظمية غير معقول.

أقولُ: إن كان المراد وجوب شيء، ولزوم وجوده عقيب آخر زمانًا، كما هو مدعى الإمام، فليس منه لزوم وجود الجوهر للعرض؛ لأنه قبله، ولا لزوم الأعظمية للكل؛ لأنه لازم لماهية متحد معه جعلًا ووجودًا؛ إذ لو تعدد الجعل لأمكن أن يعقل كل غير أعظم، هذا خُلْف، وبالجملة: فتخلل الجعل بين الماهية ولوازمها كما بينها وبين ذاتياتها.

وأمَّا اللوازم الخارجية كالتحيز للجسم، فإنما تعقب ملزوماتها ذاتًا لا زمانًا، وإن كان أعم من التعقيب الذاتي صح التمسك باللوازم الخارجية، ولكنه لا يجدى في إثبات ما ادَّعاه الإمام، ولا في رفع الاستنكار عنه، ودفع ما يرد عليه من لزوم التوليد في أفعاله تعالى، وعدم استناد الكل إليه تعالى ابتداءً بطريق الاختيار؛ إذ بعد وجود النظر لا يجوز ترك إيجاد العلم منه تعالى، وإلا لزم التخلف، هذا خُلْف.

فإن قلتَ: إذا ثبتَ اللوازم الخارجية للأشياء، لم يمكن القول باستنادها إليه تعالى ابتداءً بالاختيار، وإلا لزم إمكان التخلف، فللإمام أن يقول: ما هو جوابكم فهو جوابنا؟

قلتُ: يمكن القول باتحاد جعل اللازم مع ملزومه، فيكون الاختيار في الملزوم هو الاختيار في لازمه.

وعلى التنزل نقول: لمَّا لم يكن الملزوم متقدمًا على لازمه بالزمان، بل بالذات فقط، لم يلزم الإيجاب في جعل اللازم في زمان ما، لا قبل وجود الملزوم ولا بعده، وأمَّا في نحو النظر والعلم فيلزم الإيجاب في إيجاد العلم عقيب النظر قطعًا.

(٤) **الرابعة**: قالوا النظريات يجب أن تنتهي إلى مباد ضرورية، واليقينات منها ستة: الأوليات، والمشاهدات، وقضايا قياساتها معها، والمتواترات، والمجربات، والحدسيات.

ووجه الضبط على ما ذكره المحقق الرازي في «شرح الشمسية» أن الحاكم بصدق

القضية إما العقل، أو الحس، أو المركب منهما، فإن كان حكم العقل، فإمَّا بمجرد تصور الطرفين فالأوليات، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، أو بوسط فقضايا قياساتها معها؛ إذ الوسط لا بد أن يكون بحيث لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، وإلا لم تكن القضية من المبادىءِ الأول، كقولنا: الأربعة زوج؛ فإنه إنما يحكم به بواسطة الانقسام بمتساويين.

وإن كان الحس فالمشاهدات، فإن كان من الحواس الظاهرة فحسيات، مثل: الشمس مشرقة، والنار محرقة، أو الباطنة فوجدانيات، كالحكم بأن لنا جوعاً وغضباً وخوفاً وطرباً، وإن كان المركب، فالحس إمَّا حس السمع فالمواترات، كالحكم بوجود مكة وبغداد وغيره، فإمَّا أن يحتاج الحكم إلى تكرر المشاهدة فالمجربات، كالحكم بإسهال السقمونيا، أوْ لا فالحدسيات، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، لاختلاف أشكاله النورية باختلاف أوضاعه منها.

وحقيقة الحدس سنوح المبادىءِ المرتبة للذهن، وانتقاله منها إلى المطلوب دفعةً، وأمَّا الفكر فلا بد فيه من انتقالين تدريجيين.

أقولُ: فيه نظر من وجوهٍ:

الأول: أن الحكم بأن الحاكم في المشاهدات هو الحس لا يصح، إلا على المسامحة باعتبار كونه معيناً على الحكم، وإلا فالحاكم والمدرك حقيقة هو العقل لا غير، وعلى هذا فلا يصح مقابلة ما يحكم به الحس بما يحكم به المركب منه ومن العقل.

والثاني: أن الحكم بلزوم حضور الوسط في الذهن، لحضور الطرفين فيه في قضايا قياساتها معها، بناء على أنه لولاه لم يكن القضية من المبادىءِ الأول، غير تام؛ إذ الملازمة ممنوعة؛ لجواز أن يكون الوسط قد يحضر بلا حركة فكرية، وقد لا يحضر أصلًا، ولا ينافي ذلك كون القضية من المبادىءِ، على أنه يرد النقض بالحدسيات كما لا يخفى.

والثالث: أنه يلزم ممَّا ذكره اختصاص الحدس بما يكون للحس مدخل فيه، وامتناعه في العقليات الصرفة كالإلٰهيات، مع أنَّهم قرروا أن صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن المراد من كون الحاكم هو الحس فقط، كونه معيناً على الحكم بالاستقلال، من غير حاجة إلى أمر آخر، ومن كون الحاكم هو المركب عدم استقلال الحس بالإعانة، لمكان الاحتياج إلى وسط، كما قالوا: إن الحكم في المتواترات والمجربات بمعونة قياس خفي، وهو أنه لو لا صدق الخبر لما تواطأ عليه الجمُّ الغفير البالغ هذا المبلغ عادةً، ولو لا أن السَّقمونيا قوة مسهلة لمَا ترتَّب عليه الإسهال دائماً أو أكثريًّا.

وأمَّا الثانِي والثالث: فلا محيصَ عنها عندي، إلا أن يقال: إن قضايا قياساتها معها والفطرية، القياس اصطلاحاً هي التي يكون الوسط فيها لازم المقارنة في الحضور للطرفين، وأمَّا ما ليس الوسط فيه كذلك فمن الحدسيات.

وحينئذٍ فالصواب في وجه الضبط أن الحاكم إمَّا العقل بلا معونة من الحس، فإمَّا بلا وسط، بل بمجرد تصور الطرفين فالأوليات، أو مع وسط لازم الحضور للطرفين فالفطريات، أو غير لازمة فمن الحدسيات، وإمَّا بمعونة من الحس، فإمَّا بلا انضمام أمر آخر فالمشاهدات، أو بانضمام قياس خفي، فإمَّا الحكم متوقف على تواتر الأخبار فالمتواترات، أو على تكرر المشاهدة فالمجرَّبات، أو غير متوقف عليهما فقسم آخر من الحدسيات.

وفي المقام أبحاث آخر، طويناها مخافة الاطناب، والله الموافق للصواب.



(٢) المقالة الثانية: في المبادئ اللغوية

من لطائف ألطاف الله تعالى ومننه، أنه لمَّا رأى الإنسان مدنيًّا بطبعه محتاجاً إلى الاجتماع مع بنِي نوعه، على أن يجري في البين معاوضات ومقارضات، تتوقف على إعلام ما في الضمير واستعلامه، ولم يف بذلك الإشارة، أقدرهم على العبارة بتقطيع أصوات وحروف غير قارة، تتألف على هيئات مختلفة، تحصل منها لغات متنوعة، مع كونها عارضة للأنفاس الضرورية الطبيعية، منقضية بانقضاء الحاجة، حتى عمَّت الفائدة وعظمت المنفعة، مع قلة المحنة وخفة المؤنة، فأعظم بذلك من رحمة، وألطف به من حكمة، فسُبحان من له الفضل والمنَّة.

مُقَدِّمَة

اللغة: هو اللفظ الدال وضعاً، والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام.

في «المُسلَّم»: المطابقة والتضمن واحدة، فإن الكل إنما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها إلا بعد التحليل، وفي المفرد المشترك إنما يتعدد الصور لتعدد الوضع، أمَّا الوضع الواحد فكأنه موحد للكثير، ومن هاهُنا لا ترى لفظاً لضدين بوضع واحد وإن جاز لمختلفين كالبيت، وأما البلقة فبتفاوت المحل ارتفع الضدية، فلاح من هذا أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها إلى حقائق مختلفة، ونظيره علم الباري الإجمالي البسيط، كما حقق في موضعه، فلا تقدَّم ولا تأخَّر.

وما يقال: التضمن تابع للمطابقة فتوسع.

أقولُ: في «المختصر»: أن الدلالة الوضعية إمَّا لفظية، وهي المطابقة والتضمن، أو غير لفظية وهي الالتزام، ووجَّه في «العضدي» بأن اللفظية هي الانتقال من اللفظ إلى المعنى ابتداءً، وهي واحدة، ولكن إذا تضمن المعنى جزءين فهما معـاً، وهو بعينه فهم الكل، فالدلالة على الكل لا تغايرُ الدلالة على كل من جزئيه، إلا باعتبار الإضافة، فالقول بتبعية التضمن للمطابقة توسع، والمراد التبعية في القصد لا في الوجود، وأمَّا الالتزام فالانتقال فيه من اللفظ إلى معناه، ثم منه إلى لازمه، فلذا كانت عقلية.

وقرَّره المحقق الشريف في «حواشيه» بأن اللفظ الموضوع لمعنى مركب فيه انتقال واحد إلى ذلك المعنى، وملاحظة واحدة إجمالية له، لا انتقالات بعدد أجزائه، وملاحظات كذلك يتألف منها الانتقال الواحد والملاحظة الواحدة، وعلى هذا كان الإجمال راجعاً إلى الملاحظة، لا إلى وحدة المعنى في نفسه، بأن يكون صورة واحدة منحلة إلى صورة متعددة.

ولا حاجة إلى ما تكلفه من التزام أن الوضع الواحد موحد للكثير، ولذا لا يجوز بإزاء ضدين.

على أن فيه أوَّلًا: أنه منقوض بلفظ الضدين وبنحوهما، وهذان مرادا بهما الضدان، وثانيـاً: أن العقل يأبى عن توحد حقيقتي السواد والبياض ولو في محلين، كما في البلقة، بل عن توحد حقائق مختلفة مطلقاً، كما اعترف هو به؛ حيث قال في «منهياته»:

كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي المطابقة والتضمن يقتضي جواز تحليل الصورة الواحدة إلى حقائق مختلفة، والبديهة تأبى ذلك.

أقولُ: أمَّا المراد بالعلم الإجمالي ما هو عين ذاته تعالى، فلم يقل أحد من المحققين ولا المصلحين بأنه منحل إلى حقائق الممكنات، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، إنما قالوا: إنه تعالى لمَّا كان وجودًا قائماً بذاته، وكان موجودية الممكنات بالانتساب إلى حضرته، كان وجودًا إجماليًّا لها، وكان علمه بذاته الذي هو ذاته علماً إجماليًّا بجميعها.

ومثلوا لذلك تقريباً إلى الأفهام بالحالة التي تحضر في ذهن المجيب قبل أخذه في تقرير الجواب شيئاً فشيئاً، فإنَّها حالة بسيطة تكون مبدءًا للصور التفصيلية، ولا محذور

في ذلك، إلا أن الإجمال بل التمثيل أيضاً يقتضي عدم امتياز الممكنات بعضها عن بعض بذلك العلم، ضرورة أن ما به الاشتراك والاتحاد يستحيل أن يكون هو ما به التغاير والامتياز، على قياس عدم تمايُز أجزاء الجواب بتلك الحالة قبل حصول صورها، وهذا إنما يشكل على القول بحدوث علمه تعالى بالممكنات تفصيلاً، كما يقول به القائلون بأن علمه التفصيلي حضوري، هو عين معلوماته.

وأمَّا على القول بقدمه، فلا يلزم إلا تأخر الامتياز الكائن في مرتبة العلم التفصيلي عن مرتبته ذاته تعالى بالذات، لا بالزمان، ولا ضير في التزامه.

وقد يُقال: ليس الإجمال هنا بمعنى يستلزم عدم الامتياز، بل بمعنى وحدة العلم مع كثرة معلوماته، والتمثيل بالحالة إنما هو باعتبار البساطة فقط، فالممكنات كلها منكشفة له تعالى بالعلم الإجمالي البسيط، ممتازًا بعضها عن بعض، ولا يقتضي ذلك وجودها في الأزل، بل الامتياز حاصل لها مع عدمها الصرف، وهذا كأنه خروج عن قضية البديهة.

وأمَّا الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الحقائق، على ما يلوح من كلام المحقق الدواني[1] في تقرير العلم الإجمالي، فلا محذور في انحلالها إلى حقائق متباينة، بمعنى أنَّها إذا لاحظها العقل أمكنه أن ينتزع عنها صورة تلك الحقائق؛ إذ ليس من شرط الانتزاع الاتحاد والحمل بين المنتزع والمنتزع عنه، ولا بين المنتزعات في أنفسها لا بد لذلك من دليل.

فإن قلتَ: الأجزاء التحليلة متحدة مع الكل في الخارج، فكيف لا يجوز الحمل بين تلك الصور مع تحقق مناطه، وهو اتحادها في وجودها الانطباعي الذي هو وجود خارجي لها؟

قلتُ: لنا أوَّلًا: النقض بالأجزاء المقدارية الممتنع حملها فيما بينها، وعلى كلها مع اتفاقها في الحقيقة.

(١) هو العلامة المحقق، القاضي، جلال الدين، محمد بن أسعد الصديقي، الدواني، ولد في دَوَان، من بلاد كازرون، وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها سنة (٩١٨هـ)، وله مصنفات ورسائل كثيرة بالعربية والفارسية، ترجم بعضها إلى الإنجليزية.
انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٣٣) وغيره.

وثانياً: الحل بأن شرط الحمل أن يكون المحمول بحيث يمتنع استقلاله بالوجود الخارجي من دون موضوعه، والأجزاء التحليلة كالمقدارية ليست كذلك.

ثم قد يورد على اتحاد الدلالتين ما في «الشفاء» من أن الطبيعة لا بشرط متقدمة على الطبيعة، بشرط تقدم البسيط على المركب، ودفع في «المُسلَّم» بأن المراد منه أحقية نسبة الوجود عقلاً، وهذا لا ينافي التحصيل معاً، كما في الخارج.

أقولُ: والأولى أن يقال: التقدم إنما هو في اللحاظ التحليلي التفصيلي، والاتحاد إنَّما هو قبله.

مسألة (١)

قد يشترط في الالتزام اللزوم الذهني، ويرد عليه أنواع المجازات؛ فإن القرينة قد تكون خفية، فقيل: لا دلالة لها؛ لأن المعتبرة هي الكلية، وهذا إنما يناسب اصطلاح المنطق، فأمَّا دلالة مجموع اللفظ والقرينة فليست لفظية؛ لأن القرينة أمر عقلي، وكذا دلالة اللفظ بشرط القرينة لدخول التقييد فيه، وقيل: المجاز موضوع نوعاً، فدلالته مطابقة.

في «المُسلَّم»: اعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لا يخرجه عن كونه لفظاً على ما قيل، ألا ترى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض جوهرًا.

أقولُ: كأنه أراد اعتبارها بطريق الجزئية للملزوم، والحق أن الاخراج حينئذٍ ظاهر.

وأمَّا التنظير فكما قيل: ليس محله؛ إذ المركب من الجوهر والعرض لا محل له، وأمَّا من اللفظ وغيره فغيره قطعاً.

مسألة (٢)

وضع الألفاظ هل هو للصور الذهنية أو للأمور الخارجية؟ خلاف هذا هو المشهور، والظاهر كما في «المُسلَّم»: المعانِي من حيث هي هي بدل الصور الذهنية؛ لأن الوضع إنما هو للتعبير عمَّا في الضمير، وكونه في الضمير ليس في الضمير[1].

(١) أي: ليس معلوماً مراد الإفادة، لا أن هذا الوصف ليس ثابتاً بما هو في الضمير. فواتح (١/ ١٤٧)

وقد جعل العلامة الدواني النزاع لفظيًّا، بأن المراد بالأمر الخارجي هو المعنى، لا من حيث قيامه بالذهن.

أقولُ: وإن كان معنويًّا فلا يبعد القول بالخارجي في الجزئيات.

مسألة (٣)

الواضع هو الله تعالى، أو الخلق، أو بالتوزيع، ثلاثة وجوه، فإمَّا أن يجزم بمعين كالأشعري، وأبي هاشم[(١)]، والأستاذ أبي إسحاق[(٢)]، أو يتوقف كالباقلانِي[(٣)]، وهو الأصوب.

الأشعري: وضعها الله تعالى، ثم علمها بالوحي، أو بخلق أصوات تدل عليها، أو علم ضروري بها؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، والأفعال والحروف كذلك؛ إذ لا قائل بالفصل؛ ولأن التكلم يعسر بدونهما؛ ولأنهما أسماء لغة، والتخصيص عرف طارئ، والتأويل بإلهام الوضع، أو تعليم ما سبق وضعه من غيره بعيد.

وأمَّا تأويل الأسماء بالمسميات، أي: الحقائق، بدليل ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾، فإن ضمير العقلاء لا يحتمل إلا المسميات على التغليب، فمدفوعٌ بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ

---

(١) هو أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، الجبّائي، المعتزلي، المتوفى سنة (٣٢١هـ)، من كبار المعتزلة وشيخهم، ومصنف الكتب على مذاهبهم، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات.
انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٧) وغيره.

(٢) هو الأستاذ ركن الدين، أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، المتوفى في نيسابور سنة (٤١٨هـ) ودفن في إسفرايين، له مناظرات مع المعتزلة، وله مصنفات.
انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٦١) وغيره.

(٣) هو القاضي، أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، الباقلانِي، أو ابن الباقلانِي، مالكي المذهب، من كبار علماء الكلام، وانتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، توفي في بغداد سنة (٤٠٣هـ)، جرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية، وله مصنفات.
انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٧٦) وغيره.

﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، فالضمير للمسميات اللازمة للأسماء.

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٢]، أي: لغاتكم، فإن العضو لا كثير اختلاف فيه، وبدائع الصنع في غيره أكثر.

وأجيب في «المختصر»: التوقيف والإقدار في كونه آلية سواء.

أقولُ: وما في «المُسلَّم»: الإقدار مرجوح، تحكمٌ.

البهشمية: وضعها واحد أو جماعة، وحصل التعريف بالإشارة والقرائن مع التكرار، كما في الأطفال؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، ولو كان بالتوقيف لسبق الإرسال اللغات؛ إذ التوقيف لا يكون إلا بالإرسال؛ فإن خلق الأصوات والعلم الضروري خلاف المعتاد.

وأُجيب بأنه تعالى علَّم آدم أوَّلًا كلها، ثم اختص كل قوم بلغة.

الأستاذ: القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفي، وإلا لزم الدور؛ لتوقف الاصطلاح على ذلك القدر، وغيره محتمل للتوقيف والاصطلاح.

وأُجيب بأن التعريف يحصل بالقرائن، كالأطفال.

القاضي: الجميع ممكن عقلًا، والأدلة لا تفيد القطع.

مسألة (٤)

قال عباد بن سليمان الصيمري(١)، وأهل التكسير، وبعض المعتزلة: بين اللفظ ومعناه تناسب ذاتِي، وإلا لزم الاختصاص بلا تخصيص، أو التخصيص بلا مخصص، والحق خلافه؛ للقطع بوضع لفظ لمعنى ولنقيضه أو ضده، كالقرء للحيض والطهر، والجَوْن للأسود والأبيض، وأمَّا التخصيص فبالإرادة، كتخصيص حدوث العالم بوقته من الله تعالى، وتخصيص الأعلام بالأشخاص من الناس.

---

(١) هو أبو سهل، عباد بن سليمان بن علي، معتزلي من أهل البصرة، قال ابن النديم في الفهرست (ص: ٢١٥): كان يخالف المعتزلة بأشياء اخترعها لنفسه، خرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة، لحِدَّة نظره وكثرة تفتيشه، عاش في القرن الثالث الهجري، وتوفي في حدود سنة (٢٥٠هـ).

في «العضدي»: لعل المخالف يريد ما عليه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

أقولُ: يُريد ما أوَّل به السكاكي[1] كلام المخالف، من أن للحروف في ذواتها وباعتبار تركيبها خواص مختلفة، ينبغي اعتبارها في الوضع كما في «المُطوَّل».

وفي «المُسلَّم»: والحق اعتبار المناسبة، حتى الأمزجة التي اكتسبتها هيولى كل قوم من عوارضها السماوية والأرضية، ومن هنا رأينا ألسنة سُكَّان الجبال صلبة ثقيلة، وأمَّا القول بالتناسب الذاتِي والاكتفاء به في الدلالة كعباد بن سليمان وغيره فبعيد، وسمعتُ بعض الشيوخ أنه لقيه رجل من البراهمة من جبال الشمال، كان عنده قوانين يُفهم منها كل لسان.

وفي «حواشيه»: مقتضى ذات الشيء قد يكون لازمًا ضروريًا، كالزوجية للأربعة، فلا يتخلف ولا يختلف، وقد يكون بحيث يقتضيه هو إذا خلي وطبعه، كالبرد للماء، فيتخلف عنه ولكن لا يختلف، ودلالة الألفاظ يجوز أن يكون من القسم الثانِي، ولكن يدفعه الوضع للضدين، لثبوت الاختلاف.

وللخصم أن يقول: المراد بالذاتِي ضد الوضعي، فيشمل المناسبات الحاصلة بالأعراض المفارقة.

أقولُ: تأثير الطبائع والأمزجة في غلظ الأصوات الحروف ولينها عادة لا يقتضي إسناد اختصاص الأقوام بلغاتها إليها، فإن المتفقين في الطبيعة قد يختلفون في اللغة وبالعكس، فالحق أن اختلاف اللغات أمر تعليمي لا مزاجي.

مسألة (٥)

طريق معرفة اللغات النقل؛ إذ لا يستقل به العقل، فإمَّا بالتواتر كالسماء، والأرض، والنور، والنار، فلا يقبل التشكيك، وإمَّا بالآحاد فيقبله، كاللغات الغريبة، ويكتفى

(١) هو أبو يعقوب، سراج الدين، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، السكاكي، الخوارزمي، الحنفي، صاحب «مفتاح العلوم» في الأدب، وغيره، توفي سنة (٦٢٦هـ).

فيها بالظن.

في «العضدي»: قد يستمد النقل من العقل، كما يُروى أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء، وأنه لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، فيعلم أنه للعموم.

مسألة (٦)

هل يجوز القياس في اللغة؟ كتسمية النبيذ بالخمر لتخميره العقل كالعقار، وكإطلاق السارق على النباش للأخذ خفية، فالقاضي الباقلاني، وابن سريج[1]، وبعض الفقهاء نعم، والأكثر لا، وهو الحق، ومحل النزاع تسمية المسكوت عنه، لا ما ثبت بالنقل صحته أو عدمه.

لنا: إثبات اللغة بالمحتمل غير جائز، أمّا الاحتمال فلمنعهم طرد الأدهم والأبلق للفرس والقارورة، والأجدل والأخيل وغيرهما، فما سكتوا عنه باقٍ على الاحتمال، وأمّا عدم الجواز فلأن الحكم مع الاحتمال تحكُّم، وأيضًا الاحتمال قد يكون بغير قياس، ولا يعتبر إجماعًا.

قالوا: أوّلًا: دار الاسم مع المعنى وجودًا وعدمًا؛ فإن العصير قبل التخمير لا يُسمَّى، وبعده يُسمَّى، ثم إذا زالَ زال التسمية.

والجواب: دار مع المحل أيضًا، وهو ماء العنب، فالمعنى جزء العلة.

وثانيًا: جاز قياسًا على القياس الشرعي.

وأجيب في «المختصر»: لو لا الإجماع لما ثبت القياس الشرعي.

في «التحرير»: القياس الشرعي ثابت بدليل سمعي لا عقلي.

وأورد عليهما في حواشي «المُسلَّم»: بأن الظاهر الإجماع على الاعتبار، لا الاعتبار للإجماع، والدليل السمعي إذا كان معقولًا جاز تعديته بتنقيح المناط وغيره، على أن الشرعي ثابت بدليل عقلي.

---

(١) هو القاضي، أبو العباس، أحمد بن عمرو بن سريج، أحد عظماء الشافعية وأئمة الإسلام، يقال له: الباز الأشهب، بلغت كتبه أربعمائة، توفي سنة (٣٠٦هـ).

وقرر في «المُسلَّم» الجواب: بأن المعنى يجذب المعنى لا اللفظ، وإلا لزم الدلالة بالطبع.

أقولُ: إذا ثبت اعتبار المعنى في التسمية بحسب الوضع، لا يلزم من طرده الدلالة بالطبع.

والأولى في الجواب: أن القياس الشرعي هو التشريك في الحكم لاشتراك علته، ولا اشتراك في اللغة هنا؛ إذ علة صحة الإطلاق إنما هو الوضع المقصود في المقيس، أمّا المعنى المشترك فاعتباره إنما هو لترجيح اللفظ على سائر الألفاظ.

تقسيم اللفظ

اللفظ الموضوع إن كان واحدًا عرفًا فمفرد، وقال المنطقيون: إن لم يقصد بجزئه جزء معناه، وإلا فمركب، فنحو عبد الله وبعلبك مركب على الأول، مفرد على الثانِي، واضرب بالعكس.

في «المختصر»: ويلزمهم أن يكون نحو: ضارب ومخرج، مركب، يعنِي لدلالة كل من مادته وصيغته على معنى على حدة.

في «العضدي»: إلا أن يريدوا الأجزاء المرتبة، وفيه تمحل، ولا يشعر به الحد، فيفسد.

والمفرد إن استقل معناه بالمفهومية، فصلح محكومًا عليه أو به، ولم يدل على زمان فاسمٌ، أو استقل ودلَّ ففعل، أوْ لا ولا فحرفٌ.

في «المُسلَّم»: قالوا: الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل، بل باعتبار الزمان أيضًا؛ فإنه معتبر على أنه ظرف لها، لكن باعتبار المعنى التضمنِي، أعنِي: الحدث مستقل، فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكومًا عليه وبه، وعلى التضمنِي يصير محكومًا به، لا عليه؛ لأنه معتبر على أنه منسوب إلى الفاعل نسبة تامة، وما اشتهر من أن الجملة تقع خبَرًا للمبتدأ فمن التوسع.

أقولُ: لعله أراد ما قيل: أن وقوعها خبَرًا إنما هو بعد انسلاخها عن المعنى الجملي.

ثم قال: فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة في الفعل، وقد مرَّ أنه متحد معها، فالحق

أن المعنى الحدثي مطابقي له، نظرًا إلى مادته.

أقولُ: مبنى لزوم التخلف أن دلالة الفعل على الحدث إنما هو بنفسه قبل ذكر الفاعل، وأمَّا على مجموع معناه المشتمل على النسبة فإنما هو بعد ذكره؛ لتوقف تعقل النسبة على تعقل المنتسبين.

وفي «حواشيه»: قد يُجاب بأن دلالة الفعل على الحدث قبل ذكر الفاعل، كدلالة (مِن) على الابتداء قبل ذكر المتعلق، بواسطة سبق الذهن إلى المطلق قبل ذكر المخصص، لا بواسطة الوضع، أو كدلالة (شعم) على معنى الشمع بواسطة تقارب اللفظين، وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، ثم إلى معناه، ولا يخفى أن تعقل النسبة فرع تعقل طرفيها، أعنِي: الحدث والفاعل، وكون تعقل الحدث من دلالة العقل يكذبه الوجدان، ويستلزم أن لا يكون للفعل دلالة على الحدث؛ لأن المتعين بالنسبة هو المعقول، وقد قلتم أنه غير مفهوم منه.

أقولُ: لا يخفى أن حكم الوجدان آتٍ في دلالة (من) على الابتداء عند عدم ذكر المتعلق، ولا يصلح هذه الدلالة أن يكون تضمناً ولا مطابقةً، وأيضاً يلزم من كونها بالعقل عدم دلالة (من) على الابتداء الخاص؛ لأن المقيد بالمتعلق هو المعقول، على أن كون الحدث معنًى مطابقيًّا لمادة الفعل يستلزم كون مادته لفظاً مفردًا، مع أنَّها ليست اسماً ولا فعلًا ولا حرفاً، فيبطل الحصر، إلا أن يمنع كونها لفظاً لعدم استقلالها بالتلفظ بها بدون الهيئة.

ولكن يشكل الدلالة على الزمان، وكذا على النسبة غير معينة قبل ذكر الفاعل؛ إذ ليس شيء منهما معنًى مطابقيًّا للهيئة، بل الدلالة على مجموعهما وحده ومع الحدث، وقد حقَّق بعض الأعلام أن معنى الفعل المطابقي معنى إجمالي بسيط، يحلله العقل إلى الحدث والزمان والنسبة، وهو مستقل بالمفهومية، فإن الاستقلال وعدمه تبع للملاحظة، وهذا مع كونه خلاف إجماع القوم يستلزم صلوح الفعل للحكم عليه.

إلا أن يقال: أن ذلك المعنى لكونه بحيث ينحل إلى الحدث، ونسبته إلى فاعله، امتنع أن يكون محكوماً عليه، والذي يخطر ببالي أن دلالة الفعل مطابقة على الأمور الثلاثة، إمَّا

أن تكون بالتفصيل كما هو المقرَّر عندهم، أو بالإجمال: إمَّا بمعنى حصول صورة وحدانية يحللها العقل إلى صور الأمور الثلاثة، أو بمعنى تعلق لحاظ وحدانِي بمجموعها.

فعلى الأول لا يتصور اتحاد التضمن بالمطابقة، بل هو متقدم عليها قطعاً.

وعلى الأخيرين إن لم يستلزم حصول المجمل حصول المفصَّل قبله أو بعده، تعيَّن القول بالاتحاد بلا محذور، وإن استلزم لم يتأت القول به إلا بالتزام كون الدلالة على المفصَّل كلًّا وبعضاً، التزاماً لا غير.

ولا بُعد فيه؛ أمَّا على الثانِي فلأن الأجزاء التحليلية ليست أجزاء حقيقة، وأمَّا على الثالث فلمكان التغاير اللحاظي.

فإن قلتَ: كيف يتقدم الالتزام على المطابقة وهو تابع لها؟

قلتُ: تبعيته بحسب القصد لا ينافي تقدمه بحسب الوجود، واعتبر ذلك في دلالة العمي على البصر؛ فإن تعقل العدم المضاف من حيث هو مضاف مسبوق بتعقل المضاف إليه قطعاً، وتعيين أحد تلك الاحتمالات يحتاج إلى أن يحكم به وجدان صريح، أو يقوم عليه برهان صحيح.

تقسيم المركب

المركب إن أفاد فائدة تامَّة فتام، ويسمى جملة، فإمَّا خبر أو إنشاء، وإن لم يفدها فناقص، إمَّا تقييدي أو غيره، ويتقوم الجملة من اسمين، أو اسم وفعل، وأمَّا نحو: يا زيد فحرفُ النداء فيه نائب عن (أدعو) المنقول إلى إنشاء الطلب.

مسألة (٧)

قالوا: وضع المركب للإفادة، ووضع المفرد للإعادة، وإلا لزم الدور؛ إذا العلم بالوضع شرط الدلالة، وهو متوقف على العلم بالموضوع له، وأمَّا المركب فيكفي فيه العلم بوضع مفرداته.

في «المُسلَّم»: فيه ما فيه؛ إذ في الوضع العام لا يجب العلم بخصوص المعنى.

أقولُ: كأنَّهم أراد والمفرد الموضوع بوضع خاص، فإن الوضع العام في المفرد قليل مختص بالمشتقات والمبهمات والحروف.

ثم قال: الوضع قد يكون خاصًّا لموضوع له خاص كزيد ورجل، وقد يكون عامًّا لعام، كوضع كل فاعل لذات من قام به الفعل، ومنه وضع المركبات، وقد يكون عامًّا لخاص، كوضع أسماء الإشارات والمضمرات والموصولات والحروف، فإن الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي، لكن لا لأن يوضع له، بل لأن يجعل مرآة لملاحظة الأفراد فيوضع لها، فلا يلزم التجوز ولا الاشتراك، وأمَّا الوضع الخاص للعام فلم يوجد، بل لا يمكن.

أقولُ: كل من الموضوع والموضوع له إمَّا أن يلحظ بخصوصه أو بعمومه، أي: في ضمن مفهوم عام، فالاحتمالات أربعة، لكن ما لوحظ فيه الموضوع بعمومه والموضوع له بخصوصه لا وجود له، وأمَّا عكسه فوضع المبهمات والمضمرات والحروف، والملحوظ طرفاه بالخصوص كوضع زيد ورجل، وبالعموم كوضع المشتقات والمركبات، ويوصف الوضع بالعموم باعتبار آلته، أعنِي: المفهوم العام الذي جعل آلة لملاحظة الموضوع له، وبالخصوص عند عدمه، وأمَّا وصف الموضوع له بهما فإنما هو باعتبار كونه في نفسه كليًّا أو جزئيًّا، هذا هو المطابق لاصطلاحهم.

ومنه يُعلم أن جعل وضع رجل خاصًّا لخاص، ووضع نحو المبهمات عامًّا لخاص مما لا وجه له، وأن امتناع الوضع الخاص للعام إنما هو على تقدير اعتبار خصوص الوضع بلحاظ الموضوع له بخصوصه، وعموم الموضوع له باعتبار لحاظه بأمر عام، وذلك ممَّا لا يحتاج إلى البيان.

تنبيه: للمفرد تقسيمات شتى، يناسب تفصيلها في فصول.

١ - الفصل الأول

هو مشتق إن وافق أصلًا بحروفه الأصول، ولا بدَّ من تغير ما في المعنى، فليس المقتل مصدرًا مشتقًّا من القتل، وفي اللفظ بحرفٍ أو حركةٍ زيادةٌ أو نقصانٌ، فالأقسام أربعة، والتركيب ثناءٌ وثلاث ورباع، يجعلها خمسة عشر.

والاشتقاق قد يحد باعتبار العلم فيقال: أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب، وباعتبار العمل فيقال: أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب، وتضعه لما يناسب معناه، والمشتق قد يطرد كاسم الفاعل والمفعول، وقد لا يطرد كالقارورة.

والفرق أن المعنى في الأول داخل في التسمية، أي: معتبر في مفهوم الاسم، فالمراد ذات ما ينتسب إليه ذلك المعنى صدورًا عنه، أو وقوعـًا عليه، أو فيه، وفي الثاني مرجِّح للاسم من بين الأسماء، فالمراد ذات مخصوصة يوجد فيها المعنى من حيث خصوصها، لا من حيث وجوده فيها، ومن شرط صدق المطرد وجود أصله لامتناع تحقق الكل بدون جزئه، خلافـًا للمعتزلة في صفاته تعالى، قالوا: هو عالم بلا علم، هربـًا عن لزوم تعدُّد القدماء، وأمَّا العالمية فهي من الإضافات.

والجواب أن الممتنع تعدُّد ذوات قديمة، وأمَّا الصفات فواجبة للذات لا بذواتها.

مسألة (٨)

إطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقـًا، ولمن يوجد له في المستقبل مجاز اتفاقـًا، ولمن وجد له وانقضى قيل: حقيقة مطلقـًا، وعليه الجُبَّائيان[1]، وقيل: مجاز مطلقـًا، وقيل حقيقة فيما لا يمكن بقاءه، كالأعراض الغير القارة مجاز في غيره، والحاصل أن اشتراط بقاء المعنى لصدق المشتق حقيقة على ثلاثة أقوال:

نعم، ولا، ونعم بشرط الإمكان، وظاهر «المختصر» التوقف، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: كون المجازية في المستقبل اتفاقية محل بحث، فإن ابن سينا وأتباعه

(١) المراد منهما: أبو عليّ الجُبَّائي وابنه أبو هاشم الجُبَّائي.

ذهبوا إلى أن معنى كل أبيض: كلما صدق عليه الأبيض بالفعل في وقت ما.

وفي «حواشيه»: للشيخ الرَّئيس كتاب «الحاوي في اللغة» عشرة أسفار كبار.

أقولُ: كلام الشيخ حيث اكتفى بالفعلية، وفي وقت ما في عقد الوضع، إنما هو في مفهوم القضية المنطقية، لا في المعنى اللغوي، نعم لو ذكر ذلك في «كتاب اللغة» لقدح في الاتفاق، وما قالوا: من أن اعتبار الفعلية موافق للعرف واللغة، فالمراد به أنه أوفق بهما من الاكتفاء بمجرد الإمكان، كما هو رأي الفارابي[1].

المشترطون: **أوَّلًا**: يصح النفي بعد الانقضاء، وهو من إمارات المجاز.

وأجيب بأن الصحة لغةً ممنوع، وعقلًا لا ينافي الحقيقة.

وقرر في «المُسلَّم» الدليل: بأن التناقض والتكاذب ثابت عرفاً بين زيد قائم وزيد ليس بقائم، ولو صح الإطلاق للماضي، وقد صح للحال، لاجتمع القولان على الصدق حقيقة، يعني: بأن يكون الإيجاب للماضي والسلب للحال.

أقولُ: إذا كان الإطلاق للماضي حقيقة كما للحال، لم يصح السلب إلا عند الانتفاء فيهما، فإن ادعى أن إطلاق السلب للنفي الحالي صحيح لغة، ورد المنع الماضي، وإن حوول إثباته بأن السلب المقيد يستلزم المطلق، فهذا إنما يفيد صحة الإطلاق عقلًا لا لغةً، على أنه منقوض بالسلب المقيد بالماضي، فإنه يستلزم المطلق أيضاً، فيلزم صحة السلب عن المباشر في الحال.

وما قيل: أن صحة إطلاق السلب للحالي لغة ثابت بالاستقراء، ومنعه مكابرة، فتسليم لتمام التقرير الأول، فلا وجه للعدول عنه.

وثانياً: لو صحَّ الإطلاق لِمَا كان، لصحَّ لِمَا يكون؛ إذ الثبوت في الجملة مشترك.

وأجيب: باشتراط المشترك بين الماضي والحال، وهو الدخول في عالم الواقع.

---

(١) هو المعروف بالمعلم الثانِي، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، الفارابي، أكبر فلاسفة المسلمين، ولد في ولاية فارياب، من أفغانستان، على نهر جَيْحون (آمو)، وانتقل إلى بغداد ورحل إلى مصر والشام، وله نحو مائة كتاب، توفي سنة (٣٣٩هـ).
انظر: الأعلام للزركلي (٧/ ٢٠) وغيره.

وثالثًا: الجسم الأبيض إذا صار أسود صدق عليه أسود حقيقة، لاتحاده معه في الوجود، ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه، فإطلاقه عليه إطلاق على غير الموضوع له.

في «المُسلَّم»: الانعدام في الحال لا ينافي الاتحاد فيما مضى، والإطلاق إنما يقتضي الاتحاد مطلقًا، لا في الحال، فلا يكون ذلك الإطلاق على غير الموضوع له.

النافون: **أوّلًا**: أجمع أهل اللغة على صحة: ضارب أمس، والأصح الحقيقة.

وأجيب: بأنه مجاز، بدليل إجماعهم على صحة: ضارب غدًا، وهو مجاز اتفاقًا.

ويمكن أن يجاب بما في «المُسلَّم»: من أن صدق المقيد لغةً لا يستلزم صدق المطلق، ألا ترى أن قولنا: زيد معدوم النظير، مع أنه يستلزم صدق المطلق عقلًا، لا يستلزمه لغةً وعرفًا، فلا يقال: زيد معدوم.

أقولُ: والسرُّ فيه أن المقيد يكون قيده قرينة لمعنى، فإذا حذف تبادر غيره، فلا يكون ما يتوهم إطلاقه مطلقًا بالحقيقة، فالعدم في معدوم النظير رابطي، والمتبادر عند الإطلاق هو المحمولي.

وثانيًا: يصح إطلاق مؤمن لنائم بالإجماع.

وأجيب: مجاز؛ لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم، وإلا كان كافرًا مؤمنًا حقيقةً، ولزم أن يكون أكابر الصحابة كفارًا حقيقة، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: قد يقال: المانع شرعي.

أقولُ: هذا كما قيل: ينقلب على أصل الدليل؛ فإن المانع من سلب الإيمان عن النائم شرعي، ويُمكن أن يجاب عن الدليل بما في «المُسلَّم»: الإيمان أعم من أن يكون في المدركة أو في الخزانة.

وأورد عليه: أنه اصطلاح فلسفي غير معتبر في الإطلاقات اللغوية، وأجيب: بأن المراد أن الإيمان أعم من التصديق بالفعل، أو بالقوة القريب، فالتعبير الفلسفي لا يضر.

أقولُ: والأظهر في الجواب أن إطلاق المؤمن للنائم حقيقة شرعية؛ إذ الشارع اعتبر ما لم يطرأ عليه المنافي موجودًا.

في «شرح الشرح»[1]: والتحقيق أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل، وهو ما بمعنى الحدوث، لا في مثل المؤمن والكافر، والنائم واليقظان، والحلو والحامض.

أقولُ: يرد عليه أن النزاع في المشتق مطلقاً، لا في خصوص اسم الفاعل.

وثالثًا: لو اشترط، لَمَا كان مثل مُخبِر، ومتكلم، من مشتقات الأعراض السيَّالة حقيقة؛ إذ بعض أجزائها ممَّا لم يتجدد بعد، وبعضها قد انقضى.

وأجيب: بأن العرف قد استمرَّ في نحو: يكتب القرآن، ويمشي من مكة إلى المدينة، على إرادة أجزاء مختلطة من الماضي والمستقبل، متصلة لا يتخللها فصل يعدّ تركاً وإعراضاً عرفاً، على أنه لا يلزم عدم الاشتراط مطلقاً، بل فيما تعذر بقاءه.

مسألة (٩)

لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار فعل قائم بغيره، خلافاً للمعتزلة، قالوا: الله متكلم ولا كلام له، بل لجسم يخلقه هو فيه، وإنما اضطروا إلى ذلك لامتناع قيام اللفظي به تعالى، وعدم قولهم بالنفسي.

في «المُسلَّم»: وأمَّا اسم المفعول فيجوز؛ بناءً على أن الضرب صفة حقيقة واحدة قائمة بالفاعل، وله نسبة التعلق إلى المفعول، وهي المضروبية، وليست صفة حقيقية مغائرة له، فمضروبية عمرو ليست إلا ضرب زيد له.

أقولُ: إطباق أهل العربية على أن اسم المفعول مشتق من الفعل المجهول، وكون

---

(١) الأظهر عندي أن المراد من متن الشرح هو: «الورقات» في علم الأصول، لإمام الحرمين، أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، الجويني، المتوفى سنة (٤٧٨هـ).
والمراد من «الشرح»: شرح الإمام جلال الدين المحلي، المتوفى سنة (٨٦٤هـ)، على «الورقات».
ومن «شرح الشرح»: شرح العلامة، شهاب الدين، أحمد بن قاسم العبادي، على شرح جلال الدين المحلي المذكور، لأن شرحه معروف، وعلى شرح الشرح للعبادي أيضاً حواشي كثيرة.
مع أن على «الورقات» شروح كثيرة وعلى شروحها أيضا شروح، كالشروح الثلاثة: المطول، والمتوسط، والمختصر على «شرح (الورقات للجويني) لابن قطلوبغا» للعلامة إبراهيم بن أحمد بن الملا الحلبي، المتوفى سنة (١٠٣٠هـ) تقريباً، انظر: كشف الظنون (٢/ ٢٠٠٥).

مصدر المجهول اعتباريًّا، لا يمنع الاشتقاق منه؛ إذا المعلوم بمعنى التأثير، وهو أيضًا اعتباري، فلا حاجة إلى التخصيص باسم الفاعل.

لنا: الاستقراء، في «المُسلَّم»: وما قيل: أنه يقال: زيد متلفظ، مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور له، فتدقيق فلسفي، وعرف اللغة مبني على الظاهر.

أقولُ: الأولى أن التلفظ هو تحريك اللسان، وآلات النطق وهو قائم باللافظ.

قالوا: الخالق من الخلق، وهو المخلوق.

في «العضدي» إيضاحًا لِمَا في «المختصر»: **أوَّلًا**: أنه في غير محل النزاع؛ إذ الخلق ليس فعلًا قائمًا بالغير، بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه بالغير، فالمجموع بعد قائمًا بنفسه.

في «المُسلَّم»: هذا ليس بسديد؛ لأن الفرق تحكُّم، نعم الاشتقاقات الجعلية كالخمار والحداد ليست من محل النزاع؛ لأنها مشتقات من الجواهر لا من الفعل.

أقولُ: كأنه أراد بالاشتقاق الجعلي الاشتقاق من الجوامد، بمعنى المنسوب إلى المشتق منه بوجه ما، لا المتصف به، واشتقاق الخالق من الخلق على أنه بمعنى المخلوق كذلك؛ إذ هو بمعنى ذو الخلق، كاللَّابن والتَّامر.

وثانيًا: أن الخلق هو تعلق القدرة بالمقدور، أي: التأثير، وما قالوا: أن التأثير إن كان قديمًا لزم قدم العالم؛ إذ لا تأثير بلا أثر، وإن كان حادثًا احتاج إلى تأثير آخر وتسلسل، فجوابه أنه أمر اعتباري، فلا يحتاج إلى مؤثر.

في «المُسلَّم»: والاعتباريات وإن كانت محتاجة إلى المؤثر كالحقيقيات، لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقولُ: يرد عليه أنه لمَّا فرض احتياج كل تأثير إلى آخر سابق عليه، لزم التسلسل من جانب المبدأ، ولا يمكن قطعه؛ إذ يلزم استغناء التأثير الأخير، وهو خلاف المفروض، إلا أن يقال: احتياج التأثير إنما هو عند اعتباره، فإذا انقطع الاعتبار انقطع الاحتياج، لكن يشكل الأمر فيما إذا أسند حدوث العالم مع قدم الصانع إلى حدوث شرطه، وهو تعلق الإرادة أو القدرة بإيجاده؛ فإن هذا التعلق لكونه متقدمًا بالذات على العالم لا يمكن أن

يكون اعتباريًّا محضاً، لا وجود له إلا وجود المتعلق، أعنِي العالم، وإلا لم يكن علة له، ولا القول باستغنائه عن تعلق آخر، ولا بانقطاع سلسلة التعلقات.

وقد يقال: تعلقت الإرادة في الأزل بحدوث العالم في وقته؛ لِمَا أنه لم يكن قابلًا للوجود إلا كذلك، وهذا أيضاً لا يخلو عن أبحاث غامضة، وحقيقة العلم عند الله تعالى.

مسألة (١٠)

الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلًا، لا على خصوصية الذات من كونه جسماً أو غيره، وإلا لَمَا أفاد الأسود جسم.

في «المُسلَّم»: لأن الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتِي له، وفيه أنه إنما يكون بيناً لو لوحظ الكل مفصلًا.

أقولُ: على تقدير دلالة لفظ الأسود على خصوص الجسم لزوم عدم إفادة الحمل ضروري، لا حاجة في إثباته إلى ما ذكره من الدليل الفلسفي، حتى يرد ما أورده.

ثم قال: وبعض المحققين، يعنِي: العلامة الدوانِي، على أنه لا يدل على الذات أصلًا، لا عامًّا ولا خاصًّا، فمعنى: الجسم أسود، الجسم له السواد، لا أنه جسم، أو ذات له السواد، وهو الأشبه؛ فإن المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات، بخلاف مباديها، بناء على التغاير بينهما، بأن الأولى لا بشرط شيء، والثانية بشرط لا شيء.

أقولُ: ما ذهب إليه المحقق الدوانِي من اتحاد معنى المشتق ومبدأه، وأن التغاير بينهما، بل بين العرض والعرضي بالاعتبار، أمر تفرَّد هو باختراعه، ولم يأت فيه بما يصلح للتشبث به، إلا ما ذكره في «حواشيه القديمة» على «شرح التجريد»[1]: من أن المدرك بالبصر

(١) التجريد: هو «تجريد الكلام» في علم الكلام للعلامة، المحقق، نصير الدين، أبي جعفر، محمد بن محمد الطوسي، المتوفى سنة (٦٧٢هـ).

وضمن الشروح الكثيرة على هذا التجريد للطوسي شرح لطيف مشهور بـ«الشرح الجديد»، للعلامة، المحقق، علاء الدين، علي بن محمد، الشهير: بقوشجي، المتوفى سنة (٨٧٩هـ).

ثم على «الشرح الجديد» للقوشجي ثلاث حواشي للفاضل، العلامة، المحقق، جلال الدين، =

أوّلًا وبالذات هو الأبيض، ثم يعلم من خارج أن هناك شيئًا آخر مقارنًا له، هو ثوب، أو حجر، ولو لا هذا اللحاظ لجوز العقل أن يكون أبيض بذاته، فكان بياضًا وأبيض، فالبياض هو الأبيض باعتبار التحصل، ولذا لا يحمل على مجموع المعروض والعارض، كما أن البدن اسم للجسم باعتبار كونه مادة للنفس، فلا يُحمل على مجموع النفس والبدن، بخلاف الجسم؛ فإنه اسم له بأي اعتبار أخذ، ولذا يحمل باعتبار لا بشرط على المجموع.

وأيّده بشهادة الفطرة، وبأنه يلوح إليه كلام الفارابي إليه[1] في «المدخل الأوسط»، ويُوافقه «التعليم الأول» بحسب ترجمة حنين بن إسحاق[2].

وأورد عليه بعض الأعلام أنه مستبعد جدًّا، وأنه لو كان كذلك لكان حمل الأبيض على البياض القائم بالثوب صحيحًا، وادعى الضرورة في بطلانه، ثم حقّق أن حقيقة المشتق أمر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف، نظرًا إلى الوصف القائم به.

ويرد عليه: أن الأبيض لا شبهة في دلالته على البياض بمادته، فلا بد أن يدل على معنى آخر بِهيئته، فقد ثبت كون مدلوله مركبًا.

وما في «المُسلَّم» تأييدًا لمذهب المحقق الدوانِي، فكلام مشوّش لا محصل له.

أمّا أوّلًا: فلأن كون المشتقات لها وجودات رابطية اتحادية مع موضوعاتها بخلاف المبادىء، لا ينفي اشتمالها على معنى الذات المبهمة أو المعنية، بل الاتحاد عند هذا أتمّ وأظهر.

وأمّا ثانيًا: فلأن بناء الفرق المذكور بين المشتقات والمبادىء على كون الأولى لا بشرط والثانية بشرط لا، مع اتحادهما بالذات ادعاء محض؛ إذ يتأتى الفرق المذكور

= محمد بن أسعد الصديقي، الدوانِي، المتوفى سنة (٩٠٧هـ): «الحاشية القديمة»، «الحاشية الجديدة» و«الحاشية الأجد»، راجع للتفصيل:

كشف الظنون (١/ ٣٤٦-٣٤٨)، مقدمة المحقق على شرح تجريد العقائد للطوسي، ط: إيران.

(١) هكذا ورد لفظ (إليه) مكررًا في النُّسَخ الثلاثة.

(٢) هو إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي، طبيب، ومتَرجم، أفاد العربيةَ بما نقله إليها من كتب الحكمة وشروحها، مات في بغداد سنة (٢٩٨هـ)، انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٩٤).

مع تغايرهما بالذات.

وأمَّا ثالثـاً: فلما عرفتَ من أن اشتمال مفهوم المشتق على معنى المبدأ وتركبه منه، ممَّا لا شبهةَ فيه.

فائدة:

قال أهل العربية: أسماء الزمان والآلة تدل على ذوات مخصوصة معينة من حيث الجنسية، وإن كانت مبهمة من حيث الهوية فهي خارجة عن حد الصفة بتقييد الذات بالمبهمة.

في «المُسلَّم»: وربما يمنع؛ لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم، فإن شيئاً يقع فيه الضرب مثلًا ليس إلا الزمان والمكان.

أقولُ: لهم أن يقولوا: بعض صيغ أسماء الزمان يدل على المكان بخصوصه، كالمحل والمنزل، والمقام والمكان، وبعضها على الزمان كذلك، كالموعد والموسم، فلا يكون شيء منها دالًّا على مبهم، على أنها لو كانت دالة على مبهم لاستعملت كسائر الصِّفات جارية على موصوفاتها، فكان يقال: مكان مضرب، كما يقال: مضروب فيه، وليسَ فليسَ.

٢ - الفصل الثاني

المفرد: إن تعدد معناه، فإن وضع لكل ابتداء فمشترك، وإلا: فإن هجر استعماله في الأول ونقل إلى الثانِي لمناسبة فمنقول، ينسب إلى ناقله، أوْ لا لمناسبة فمرتجل، وإلا فحقيقة ومجاز.

مسألة (١١)

المشترك قيل: واجب وقوعه، وقيل: ممتنع، وقيل: جائز غير واقع، وقيل: واقع، وهو الحق.

لنا: إطباق أهل اللغة على أن القرء للحيض والطهر معاً، لا للقدر المشترك بينهما، فسقط منع بعضهم الاشتراك بين ضدين.

وعن الإمام: منعه، وبين نقيضين، والظاهر أنه لا مانع عقلًا.

واستدل **أوَّلًا**: لولاه تخلت أكثر المسميات عن الاسم؛ لأنها غير متناهية والألفاظ متناهية، لتركبها من حروف متناهية، واللازم باطل؛ لأنه مخل بغرض الوضع.

وأجيب: بأن المسميات هي المعانِي المختلفة والمتضادة، ولا نسلم أنها غير متناهية.

وأمَّا المتماثلة فلا يجب الوضع لكل منها بخصوصه، سلمنا، لكن ما نعقله متناهٍ، ولا وضع إلا للمعقول، سلمنا، لكن لا نسلم أن المركب من المتناهي متناهٍ؛ فإن أسماء العدد مع لا تناهيها مركبة من اثني عشر اسماً.

وبالجملة: يجوز التركيب من المتناهي بمراتب غير متناهية، سلمنا، لكن يجوز التعبير بالمجازات، بل قيل: أكثر اللغة مجاز، فلا يختل الغرض.

في «المُسلَّم»: المنع الأول مدفوع بأن مراتب الأعداد غير متناهية، وهي أنواع متخالفة، وبه اندفع ما قيل: أنه يجوز وضع لفظ لكثير من المعانِي من قبيل الوضع العام للخاص؛ وذلك لأن الوضع العام إنما يكون بين المتماثلة دون المتخالفة، والثانِي بأن ما نعقله غير متناهٍ، بمعنى لا يقف، وهو المراد.

أقولُ: دفع المنع الأول بمراتب الأعداد مما يضرّ المستدل؛ إذ لا اشتراك في أسمائها مع عدم تناهيها، وأمَّا دفع الثانِي بإرادة اللاتناهي اللايقفي فإنما يتم إذا أثبت تناهي الألفاظ بمعنى وقوفها، على أن لا تقتضيه المعانِي في هذه النشأة الفانية ظاهرة البطلان، وإنما الكلام في وقوع الاشتراك فيها.

ثم أنه يمكن المناقشة في تخالف الأعداد نوعاً بالمعنى المنطقي؛ لأن أدلة إثباته منظور فيها، ولكن المناسب هنا المعنى العرفي، وهو التغاير بحسب المفهوم، ولا شبهة فيه.

ثم ما ذكره: أن الوضع العام إنما يكون بين المتماثلة، فالمراد به أنه يكون للأشياء المشتركة في مفهوم عام من حيث هي مشتركة فيه، لا من حيث هي مختلفة.

ولقائل أن يقول: لمَّا كان الموضوع له هي الخصوصيات المفهومة في موارد

الاستعمال، لا المفهوم المشترك الملحوظ عند الوضع، حصل الغرض المطلوب من وضع المشترك، وهو ظاهر.

ثم في «المُسلَّم» نقضاً للدليل: لو تمَّ لكان بعض الألفاظ لمعان غير متناهية.

أقولُ: بطلان اللازم مبني على إرادة اللاتناهي بالفعل، وحينئذٍ فبناء الملازمة على كونه هو المراد في الدليل، وقد قرر خلافه.

وثانياً: لولاه لكان الموجود متواطئاً في الواجب والممكن، أي: موضوعاً للمعنى المشترك بينهما، فذلك المعنى إن كان هو الذات فليس أمرًا واحدا، وإن كان صفة كان واجباً في الواجب، ممكناً في الممكن، فلا يكون واحدًا، وإلا كان الواحد بالحقيقة واجباً وممكناً.

والجواب: الاختلاف بالوجوب، والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم.

في «المُسلَّم»: حاصله النقض بهما، والحل: أن الوجوب بالغير لا ينافي الإمكان بالذات، كما أن الوجوب بالنظر إلى موصوف لا ينافي الإمكان بالنظر إلى موصوف آخر، ومن هاهُنا علم سقوط ما قيل: أن للمستدل أن يقول: كلامي في نفس هذه الحقيقة، لا في الحقائق المندرجة تحتها، فإنها من حيث هي إمَّا واجبة أو ممكنة.

أقولُ: حاصل الحل اختيار إمكان حقيقة الوجود المشترك بذاتها، وإنما يعرض لها الوجوب لموصوفها، أعني: الواجب.

وقيل: التحقيق أن المراد بالوجود والموجود إمَّا المفهوم المصدري الانتزاعي والمشتق منه، أو ما هو مصداق هذا المفهوم ومطابق حمله، فعلى الأول يمكن الحل باختيار إمكانه لذاته، ووجوبه بالنظر إلى موصوفه الواجب بالذات، لا وجوبه بالغير؛ إذ لا وجود له في نفسه، حتى يجب بغيره، وعلى الثانِي يتم الحل على مذهب جمهور المتكلمين، من القول بزيادة الوجود على الحقائق مطلقاً، لا على مذهب الأشعري من القول بعينيته لها مطلقاً، و لا على رأي مشائي الفلاسفة من كونه عيناً في الواجب، وزائدًا في الممكن؛ إذ لا يمكن القول بكون وجوبه لغيره أو لموصوفه على هذين المذهبين.

أقولُ: الحق أنه على الأول لا فرق بين وجوب الوجود لغيره وبالنظر إلى موصوفه؛

إذ موصوفه غيره، ويمكن الحل باختيار أن المطلق لا واجب ولا ممكن؛ إذ هو منقسم إليهما، وإنما المنحصر في القسمين أفراده، على ما قرروا من أن مورد القسمة لا يرد نقضاً على الحصر، أو اختيار أنه واجب وممكن، لجواز اتصاف المطلق بالمتقابلات في ضمن أفراده المختلفة.

المانعون: وضع المشترك يخل بالمقصود وهو التفهيم، وما يظن به الاشتراك فإمَّا مجاز أو متواط، أي: مشترك معنوي.

قلنا: يعرف المراد بالقرائن مفصلًا، سلمنا، لكن قد يقصد الفهم الإجمالي كما في أسماء الأجناس.

في «المُسلَّم»: قد يكون الغرض الإبهام، كقول أبي بكر رضي الله عنه: «رجل يهدينِي السبيل»، على أنه لا ينتهض على من قال بعمومه أو بوضع البشر، وهو السبب غالباً.

مسألة (١٢)

هل وقع في القرآن؟ قيل: وفي الحديث؟ الأصح: نعم فيهما.

لنا: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] و﴿عَسۡعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] بمعنى أقبل وأدبر.

النافون: إن وقع مبيناً طال الكلام بلا فائدة؛ إذ المنفرد يغنِي عنه، أو غير مبين لم يفد، قلنا: أوَّلًا: ربما لم يكن هناك منفرد.

وثانياً: الإبهام ثم التفسير من البلاغة، وقد يحصل بالمجموع زيادة البيان.

وثالثاً: قد تكون القرينة حالية، ورابعاً: غير المبين يفيد الإذهاب إلى كل مذهب، نحو عسعس، والاستعداد للامتثال بالعزم.

وخامساً: قد يقصد الإجمال، لا إفادة الخصوصيات كأسماء الأجناس.

مسألة (١٣)

هل يعم المشترك؟ أي: يستغرق معانيه، فيتعلق الحكم بكل منها.

فالحنفية، وجمع من الشافعية، كالغزالي، والرازي: لا أصلًا، وعليه البصريان: أبو الحسن، وأبو عبد الله، وأبو هاشم، وعن القاضي الباقلانِي، وبعض المعتزلة، كالجُبَّائي، والقاضي عبد الجبار: نعم، حقيقةً إن صح الجمع، لا كصيغة: افعل، في الأمر والتهديد، أو الوجوب والإباحة، وعن الشافعي: ظاهر فيهما، فنحمل عليهما عند عدم القرائن، وبعض المانعين كأبي الحسين، والغزالي، والرازي، يمتنع لغةً، لا عقلًا، وقيل: بل عقلًا، واختاره الصدر، وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات، واختاره ابن الهمام، وعليه فرع في وصايا «الهداية»:

حلف لا أكلم مولاه، وله أعلون وأسفلون، فأيّهم كلمَ حنث؛ لأن المشترك في النفي يعم.

إمام الحرمين: يصح مجازًا، واختاره ابن الحاجب، وتوقف الآمدي.

والخلاف في تثنيته وجمعه باعتبار معانيه مبنِي على ذلك، وقيل: بل يجوز وإن لم يجز.

في «المُسلَّم»: ومحل الخلاف الكل الإفرادي، أي: يدل على كل واحد مطابقة، وقيل: المجموعي؛ فإن المشترك عندهم كالعام.

أقولُ: هذا تعليل عليل؛ فإن العام أيضاً يدل على الإفرادي.

المانعون: **أوّلًا**: يتبادر إرادة أحدهما معيناً، ولكن يترددا هذا أو ذاك؟ ومنعه مكابرة.

في «المُسلَّم»: فإرادة أحدهما شرط استعماله لغة، فالحكم بظهوره في الكل تحكم، ومن هنا عُلم اندفاع قول المصححين حقيقةً، أنه وضع لكل مطلقاً، فإذا قصد الكل كان فيما وضع له؛ وذلك لأن الوضع غير كاف للحقيقة، بل يجب الاستعمال، ومن شرطه عدم الجمع، فلو استعمل كان خطأ.

أقولُ: تبادر إرادة أحدهما لكثرة الاستعمال فيه، لا يوجب اشتراط الواضع؛ لتوحد المستعمل فيه، على أنه لا ينفي الاستعمال في كليهما مجازًا، إلا أن يقال: يلزم الاستعمال في معنيين مجازيين، وهو باطل اتفاقاً.

وما في «شرح الشرح»: لو تبادر أحدهما كان متواطئاً، مدفوع بأن المتبادر هو أن المراد

هذا أو ذاك؛ لأن المراد هو المردد.

وثانيًا: في «التوضيح»: إمَّا موضوع لكل بشرط الانفراد، أو مطلقًا؛ إذ شرط الإجتماع يوجب الوضع للمجموع، وهو منتف، وعلى الأول يثبت المطلوب، وكذا على الثاني؛ لأن الوضع لكل تخصيص به.

وتعقبه في «التلويح»: بأن معنى تخصيص اللفظ بالمعنى، قصر المعنى عليه.

أقولُ: ويمكن أن يقال: القصر إضافي أو حقيقي، ولكن بالنظر إلى ذلك التعيين.

وثالثًا: في «المُسلَّم»: يلزم توجه الذهن في آنٍ إلى النسبتين الملحوظتين تفصيلًا؛ إذ لا مرجح.

أقولُ: الاستواء في الوضع لا يوجب نفي المرجح مطلقًا، فيجوز أن يسبق أحد المعنيين بسبب ما، ككونه أعم، أو أبسط، أو أكثر خطورًا، على أنه منقوض بالنسبة إلى التثنية والجمع.

المجوزون: قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨] الآية، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم الانقهار والتسخر، وأيضًا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار.

وجوابه: أن السجود غاية الخضوع، ويعم وضع الجبهة والتسخر، فلا يرد أن القهرى غير مختص بالكثير من الناس، والاختياري لا يتأتى في غيرهم، وأن الصلاة هو الاعتناء بإظهار الشرف، ومصداقه من الله تعالى الرحمة ومن غيره الدعاء، فيكون متواطئًا لا مشتركًا، على أنه يجوز حذف الفعل في الأولى والخبر في الثانية، كقوله(١):

نحن بما عندنا وأنت بما عِنْـ * ـدَكَ راض، والرأي مختلفُ

مسألة (١٤)

المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل، إلا عند الشافعي وأتباعه، وإن قرنت به قرينة

(١) القائل هو الشاعر الجاهلي الأوسي: عَمرو بن امرئ القيس بن الخطيم، في ديوانه (ص: ٢٣٩).

الإعمال، فإمَّا لواحد معين فيحمل عليه، أو غير معين فمجمل، أو لأكثر، فيحمل عليه عند المُجوِّز، وعند المانع مجمل، أو قرينة الإلغاء، إمَّا للبعض فيحمل على الباقي إن تعين، وإلا فمجمل، إلا عند المُجوِّز، وإمَّا للكل فيحمل على المجاز الأقرب، فإن تساوت المجازات بقي الإجمال، كل ذلك ظاهر من السابقة.

٣ - الفصل الثالث

الحقيقة: المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك، وهي لغوية، وعرفية، كدابة، واصطلاحية كالمنع والنقض، وشرعية كالصلاة والزكاة.

قيل: الحقيقة العرفية إنما تكون بتخصيص في المعنى اللغوي، وباشتهار المجاز، كإضافة التحريم إلى الخمر.

في «المُسلَّم»: وقد تكون بالتعميم، كما ستعلم أن الخطاب الخاص بالنبي عليه وآله الصلاة والسلام يعم الأمَّة عُرفًا.

أقولُ: وقد تكون بغير ذلك، كلا يضع قدمه في دار فلان، واحتمال اشتهار المجاز جار في الكل.

والمجاز: المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، وأنواعها خمسة وعشرون (٢٥) كما في «حاشية المحقق الشريف» للعضدي:

(١) السببية، (٢) والمسببية، (٣) والكلية، (٤) والجزئية، (٥) واللازمية، (٦) والملزومية، (٧) والإطلاق، (٨) والتقييد، (٩) والعموم، (١٠) والخصوص، (١١) والحالية، (١٢) والمحلية، (١٣) والمجاورة، (١٤) والكون عليه، (١٥) والأوْل إليه، (١٦) والبدلية، (١٧) والآلية، (١٨) والتشبيه، (١٩) والتضاد، (٢٠) وعموم النكرة في الإثبات، (٢١) واستعمال المعرف باللام للعهد الذهنِي، (٢٢) وحذف المضاف، (٢٣) وحذف المضاف إليه، (٢٤) وحذف غيرهما، (٢٥) والزيادة.

وفي «المنهاج»: اثنا عشر، وفي «المختصر»: خمسة: المشاكلة: كالإنسان للصورة

المنقوشة، والمشابهة في صفة ظاهرة: كالأسد للشجاع، لا للأبخر[1]، والكون عليه: كالعبد للمعتق، والأول إليه: كالخمر للعصير، والمجاورة: كالميزاب للماء.

وفي «البديع»: الأربعة الأخيرة، ويمكن ردُّها إلى اثنين: المشابهة والمجاورة، أو الاتصال ذاتاً وصفةً، ولذا قسمه البيانيُّون إلى مستعار ومرسل.

مسألة (١٥)

لا يشترط سماع آحاد المجازات على الأصح، وإلا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل، ولم يستعملوا مجازات مستجدة لم تسمع، والواقع خلافه، ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائقَ.

واستدل: لو كان نقليًّا لما افتقر إلى النظر في العلاقة؛ لاستواء وجودها وعدمها، واللازم باطل إجماعاً.

أجيب: اللازم الاستغناء في التجوز، والمجمع عليه افتقار الواضع لا المتجوز، سلمنا، لكن قد يفتقر إلى النظر للاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة.

قالوا: **أوَّلًا**: لو استقل العلاقة لجاز: نخلة، لطويل غير إنسان، وشبكةً للصيد للمجاورة، وأب للابن للسببية، وبالعكس؟

قلنا: العلاقة مقتضية للصحة، والتخلف لمانع لا يقدح في الاقتضاء.

في «المُسلَّم»: ولعل المانع نصهم بالمنع؛ للبعد عن الطبع جدًّا.

وثانياً: لو جاز بلا نقل لكان قياساً إن كان لجامع واختراعاً إن لم يكن، وهما باطلان.

وأجيب: إنما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة، كما في رفع الفاعل ونصب المفعول، فإنه بالوضع المعلوم كليًّا بالاستقراء.

في «المُسلَّم»: وأيضاً إنما يلزم لو لم يدل عقلًا، ولم يمنع القرينة عن الحقيقة.

أقولُ: قيل: على هذا لا يحتاج إلى النقل في الجزئيات ولا في الكليات، ولعله خرق

(١) قوله: لا للأبخر، أي: لا المشابهة في صفة غير ظاهرة، كالأسد للأبخر؛ لخفاء صفتها. والبَخَر بفتحتين: تغير رائحة الفم، كذا في لسان العرب.

الإجماع، إلا أن يقال: لا بد من السماع والإجازة منهم في الكليات؛ ليكون الاستعمال جارياً على قوانينهم.

فائدة:

الوضع: قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى بنفسه، شخصيًّا كان أو نوعيًّا، وعلى هذا لا وضع في المجاز، وقد يفسر بالتعيين، ولو بضم ضميمته، وعلى هذا ففيه وضع.

في «المُسلَّم»: وما قيل: يرد على الأول الحرف، فجوابه: أنه فرق بين أن يكون الضميمة مُتِمَّة للدلالة، أو شرطاً فيها.

أقولُ: كأنه عنى الفرق بين كونه جزء من الدال، كما في المجاز؛ فإن الدال فيه هو اللفظ مع القرينة، وبين كونه شرطاً خارجاً، كما في الحرف، ولك أن تمنع؛ لتساوي الاحتمالين فيهما، إلا أن يقال: افتقار الحرف إنما نشأ من قبل معناه؛ لاحتياجه في تعقله إلى متعلقه، فلا قصور في دلالته، بخلاف المجاز.

مسألة (١٦)

يعرف المجاز بالضرورة، كنص أهل اللغة باسمه، أو حده، أو خاصته، وبالنظر في إماراته:

فمنها: صحة النفي، كما يقال للبليد: ليس بحمار، والحقيقة عكسه، فلا يقال: ليس بإنسان.

في «العضدي»: المراد صحة النفي في نفس الأمر، لا مطلقاً؛ لصحة نفي الإنسان عن البليد لغةً، يعنِي: لفقده بعض خواص الإنسانية، ولكن هذا النفي يرجع إلى اعتبارات خطابية.

في «شرح الشرح»: ويشكل بالمستعمل في الجزء، واللازم المحمول؛ إذ لا يصح النفي مع أنه مجاز، قيل: لا أشكال؛ لصحة النفي باعتبار الحمل الأولي، وإن لم يصح باعتبار الحمل المتعارف.

في «المُسلَّم»: بل فيه إشكال؛ إذ لو اعتبر النفي بحسب الحمل الأولي، لزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازًا، قيل عليه: المعتبر نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه، وهنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان، ولا نفي زيد عن زيد، إلا أن يراد أنه يلزم أن يكون قولك: رأيتُ حيواناً، وأنت تريد زيدًا مجازًا.

أقولُ: المستعمل فيه هناك أيضاً هو المطلق، وإنما يفهم الخصوصية من القرينة، فلا يتم هذا التوجيه، لكن قولهم: لا يصح سلب الإنسان عن البليد، ينادي على أن المعتبر هو الحمل المتعارف.

ثم اعترض: بأن سلب بعض المعاني لا يفيد، وسلب الكل يتوقف على العلم بمجازية المجازي، فإثبات المجازية به دور، وأجيب: بأن سلب البعض كاف في المجازية دفعاً للاشتراك، ولا نقض بالمشترك؛ لأن الكلام في المشكوك، وهو معلوم الحقيقة فيهما.

في «العضدي»: وأيضاً قد يعم المعنى الحقيقي والمجازي، ولا يعلم أيهما المراد، فيعلم بصحة نفي الحقيقي عن المورد أن المراد هو المجازي.

أقولُ: فعلى هذا يكون صحة النفي من قرائن المجاز لا من إمارات المجازية.

وقد يُجاب عن أصل الاعتراض بمنع توقف سلب الكل على العلم بالمجازية، بل بينهما تلازم.

وفي «المُسلَّم»: التردد في المجازية يوجب التردد في سلب الكل، والتردد والعلم متضادان، وخلو المحل عن الضد شرطٌ.

أقولُ: يرد عليه منع الاشتراط بمعنى التقدّم، ولو سُلم فغايته توقف سلب الكل على الخلو عن التردد، وهو لا يستلزم التوقف على العلم بالمجازية، ولو قيل الخلو عن التردد وهو العلم، أو متوقف عليه، لزم الدور فيما بين كل ضدين.

والحل: أن التوقف هنا توقف معية لا تقدم، فالحق أن يكتفي في الاعتراض بتساوي سلب الكل، ومجازية المجازي جلاءً وخفاءً.

ومنها: أن يتبادر غيره لولا القرينة، وهو عكس الحقيقة؛ إذ لا يتبادر غيرها.

وأورد المشترك المستعمل في معنى مجازي؛ إذ لا يتبادر غيره للتردد في معانيه.(١)

وأجيب: بأنه يتبادر أحدها ولو غير معين.

ونوقش بأنه يكون حينئذٍ مجازًا في المعين على القول بنفي عمومه لتبادر غيره؛ إذ غير المعين غير المعين، وجوابه: أن تبادر غير المعين لا على أنه مراد المتكلم بوصف عدم التعيين، بل على أن المراد هو المعين، ولكن لا نعلم أي المعنيين، والحاصل أن كلًّا منها متبادر، ولو بدلًا.

ومنها: عدم اطراده بأن يستعمل لمعنًى في محل دون آخر، مع تساويهما في ذلك المعنى نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ولا يقال: البساط.

في «المُسلَّم»: المنع ممنوعٌ، ولو سلم فلا يختص بالمجاز؛ إذ التحكم غير مختص إلا تحكمًا، بل عُرف بأنَّها لا تسأل، على أنه مجاز في الإسناد.

أقولُ: منع المنع مدفوعٌ بأنه ينبو عنه الطبع، كنخلة لطويل غير الإنسان، وأمَّا حديث اشتراك التحكم فساقطٌ بأن الإطلاق الحقيقي لا يحتمل المنع؛ لاستواء الوضع في الجميع، وأمَّا التجوز فمبنيّ على العلاقة والقرينة، ويختلف الحال فيهما قوةً، وضعفًا، وجلاءً، وخفاءً، والمتناهي في الضعف والخفاء لا يعتبر، وأمَّا الحمل على المجاز في الإسناد فلا يضر؛ لأن الكلام في إمارات المجاز مطلقًا، على أنه مناقشة في المثال.

ثمَّ: أن عدم الاطراد غير منعكس؛ إذ المجاز قد يطرد.

وأورد السخي حقيقة في الجواد، ولا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق، وكذا الفاضل العالم لا يطلق عليه تعالى، والقارورة لا تطلق على الدَّن والكوز.

وأجيب: بأن السخي دار بين الجواد المطلق والذي من شأنه البخل، فعلمنا من عدم

---

(١) كتب في هامش نسخة (أ) نقلًا عن المؤلِّف: (وأورد عليه المجاز المتعارف، وأجيب: بأن التبادر فيه لقرينة الشهرة، ورُدَّ: بأن القرينة يجب أن تكون مانعة عن إرادة الحقيقة، وشهرة المجاز المتعارف ليست كذلك، وإلا كان منقولًا، هذا خُلف.
وكذا اختلف أبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله في ترجيح الحقيقة فيه، لا في جوازه، ودفع: بأن جواز الحقيقة فيه عند قيام قرينة مقاومة للشهرة، حتى يبقى إصالة الحقيقة بلا معارض، وفيه: أنه يلزم كون المجاز المتعارف كالمنقول بالنسبة إلى المعنى الأصلي، والفرق تحكم). منه رحمه الله

إطلاقه على الله تعالى أنه للمقيد، وكذا البواقي.

وفي «المُسلَّم»: الجواب أن السخاء ملكة بالاستقراء.

لا يُقال: عدم الاطراد إنما يعلم بسببه؛ لأنه ممكن غير محسوس، وليس سببه وجود المانع؛ إذ لا منعَ؛ إذ الكلام فيما لا نصَّ، فتعيَّن عدم المقتضي، فعدم الاطراد لعدم الوضع، وقد قلتم بعكس ذلك؟

لأنا نقول: توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه إنما هو في اليقين الكلي، ومباحث اللغة ظنيَّة.

أقولُ: على أن في التوقف المذكور في اليقينيات كلام، كذا قيل.

ومنها: جمعه على خلاف جمع الحقيقة، كأمور جمع الأمر بمعنى الفعل، على خلاف جمع الأمر بمعنى القول؛ إذ لا يكون متواطئاً، فإمَّا مشترك، أو مجاز، وهو أولى، كذا في «العضدي».

وبهذا التقرير سقط ما في «التحرير»: أنه لا أثر لاختلاف الجمع؛ إذ بدونه أيضاً إذا دار الأمر فالمجاز أولى؛ وذلك لأن التواطؤ محتمل بدونه.

لكن في «شرح الشرح»: ولا يخفى ما فيه، ولعله أن اختلاف الجمع جائز في المتواطئ أيضاً، وهذه الإمارة أيضاً غير منعكسة؛ إذ قد يجمع المجاز على نحو جمع الحقيقة.

ومنها: التزام تقييده، كنار الحرب، وجناح الذل، ونور الإيمان، وظلمة الكفر.

في «المُسلَّم»: منقوض بالأسماء اللازمة الإضافة.

أقولُ: هو بمعزل عن المقصود؛ إذ المراد الاستعمال في معنيين مع التقييد في أحدهما.

ومنها: توقف إطلاقه على إطلاق آخر، نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ولا يقال: مكر الله، ابتداءً، فالمشاكلة مجاز.

وقد يقال: تحقق العلاقة فيه مشكل؛ إذ لا مناسبة بين الطبخ والخياطة:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ * قُلْتُ: اُطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصًا[1]

---

(١) البيت لأبي حامد، أحمد بن محمد الأنطاكي، المعروف بأبي الرقعمق، فإن الشَّاعر وضع فيه: (اطبخوا) موضع: (خيطوا) لمجرد مراعاة اللفظ دون المعنى.

فقيل: كأنَّهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقةً، وقيل: بل المجاورة في الخيال.

وفي «المُسلَّم»: بل التشبه الادعائي، لكن لمَّا لم يعرف من قبل لم يجز ابتداءً، بل بعد ذكر الحقيقة.

أقولُ: بل مناسبة حقيقية، مشابهة أو غيرها، لكنها لخفائها لا تعتبر؛ لبعد الانتقال، إلا إذا تقدَّم ذكر أحد المتناسبين، فجزاء المكر مسبب عنه، بل شبهه في تحصيل الغرض المقصود منه، والخياطة شبه الطبخ في كونه مطلوباً مهمًّا، ولكن الخياطة في الواقع والطبخ في زعم المخاطبين.

مسألة (١٧)

اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، والحقيقة لا تستلزم المجاز اتفاقاً فيهما، واختلف في عكسه.

الملزمون: لولاه لعرى الوضع عن الفائدة، وهي إفادة المعاني التركيبية.

وأجيب: بمنع الملازمة؛ فإن صحة التجوز فائدة ما، ويمنع بطلان اللازم.

في «المُسلَّم»: إذا كان الواضع هو الله تعالى فالبطلان ظاهر.

أقولُ: المانع إنما منع في وضع البشر، ويكفيه الاحتمال على أنه متحقق في المنقولات، وإلا عدمَ.

النافون: لو ثبت لكان نحو: قامت الحرب على ساق، وشابت لمة الليل، حقيقةً.

وأجيب: بأنه مشترك الإلزام؛ إذ الوضع لازم للمجاز قطعاً، وهو يقتضي تحقق المعنى، وهذا الجواب إلزامي، والتحقيق أن المجاز إنما هو في المفردات، ولا شبهة في حقائقها.

في «المُسلَّم» ردًّا للأول: أن الواجب في الوضع معلومية المعنى وإن كان موهوماً، أمَّا تحققة في الواقع فلا.

أقولُ: للمجيب أن يقول: الحقيقة تشمل الكذب.

وما في «التحرير» من تقرير اشتراك الإلزام: بأن المجاز يستلزم وضعاً، والمركب ليس

له وضع شخصي اتفاقاً، ففي «المُسلَّم»: فيه كلام.

أقولُ: هو أن اللازم للمجاز هو الوضع الأعم من الشخصي والنوعي، وإلا يخرج بعض المفردات كالأفعال والمشتقات.

في «المختصر»: إن تمسك النافي بالرحمن، ونحو عسى، ونعم، وحبذا، لكان قويًّا؛ يعنِي لأن الرحمة رقَّة القلب، مع أن الرحمن لا يطلق على غيره تعالى.

وفي «العضدي»: فإن حقيقة الرحمن ذو الرحمة مطلقاً، ولم يطلق عليه، بل عليه تعالى وتقدَّس بخصوصه، وأمَّا قولهم: رحمن اليمامة، فإلحادٌ مردودٌ.

مسألة (١٨)

في نحو: أنبت الربيعُ البقلَ، أربعة أقوال:

الأول: مجاز في المسند، وهو أنه للسبب الحقيقي وأريد به العادي، وبه قال ابن الحاجب.

في «المُسلَّم»: ورُدَّ بما اتفق عليه علماء البيان: من أن الفعل لا يدل بحسب الوضع على أن فاعله قادر أو غيره، سبب حقيقي أو غيره.

أقولُ: إن أريد مطلق الفعل فلا يضر، وإن أريد فعل الإنبات فوضعه لإحداث النبات، كيف لا؟ ولو كان للتسبب المطلق؛ لما كان في الكلام مجاز أصلًا، وهو باطل إجماعـاً، فالرد مردود.

والثاني: مجاز في المسند إليه، وهو قول السكاكي أن الربيع استعارة بالكناية، فيُراد به الفاعل الحقيقي، أي: نفسه بادعاء الفاعلية له.

وأورد عليه: أن مجرد الادعاء لا يوجب كونه مجازًا، وأنه لا يكون مغنياً عن التجوز في الإسناد، أو المسند.

والثالث: مجاز في الإسناد، وهو قول عبد القاهر وغيره من محققي البيان؛ فإن لكل إسناد حقًّا في اللغة والعُرف أن يقع في محل، فإذا عدل به عنه كان مجازًا.

وفي «العضدي»: هيئة التركيب الإسنادي وضعت لملابسة الفاعلية، فإذا استعملت في ملابسة السببية أو الظرفية كان مجازًا، واستبعده ابن الحاجب؛ لاتحاد جهة الإسناد في العرف واللغة.

في «المُسلَّم»: الاستبعاد مستبعد؛ للفرق الواقع بين: ضرب زيد، وصام نهاره.

أقولُ: لك أن تقول: الفرق عائد إلى المسند.

والرابع: قول الإمام الرازي: مجاز في المعنى فقط، وأجزاء الكلام على حقائقها، وذلك بأن ينتقل من إنبات الربيع إلى إنبات الله تعالى، فيصدق به، وإنما غيَّر التعبير للمبالغة.

أقولُ: على هذا يكون من الكناية، حيث ذكروا: أنه إنما يراد معناها الحقيقي لا ليتعلق به الحكم، ويتوجه إليه التصديق والتكذيب، بل لينتقل عنه إلى المعنى الكنائي.

وما في «التحرير»: أنه استعارة تمثيلية مبنية على تشبيه الهيئة بالهيئة.

ففي «المُسلَّم»: أنه وهم؛ ولعله لأن الاستعارة مجاز لغوي.

وقيل: اللائح من كلام الإمام في «نِهاية الإيجاز» و«المحصول»: أنه مجاز في الإسناد على ما يراه الجمهور.

أقولُ: وهو الظاهر من المجاز المعنوي.

مسألة (١٩)

إذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى؛ لأنه أغلب بالاستقراء؛ ولكثرة مفاسد الاشتراك؛ كالنكاح للوطئ والعقد، فيُحمل على التجوز في العقد؛ وفوائد المجاز[1].

أمَّا مفاسد الاشتراك:

فمنها: أنه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة، وأمَّا المجاز فيحمل عند عدمها على

(١) قوله: وفوائد المجاز، معطوف على قوله: مفاسد الاشتراك، أي: ولكثرة فوائد المجاز.

الحقيقة.

ومنها: أنه يُؤدي إلى مستبعد من ضدٍّ أو نقيض، مثل: لا تطلق في القرء والمراد الحيض، فيفهم الطهر، وكما يُؤمر للتهديد فيفهم الإباحة، بخلاف المجاز؛ فإنه يؤدي إلى مناسب ذي علاقة، ولا أقلَّ من التضاد المنزل منزلة التناسب لتهكم أو تمليح.

ومنها: أنه يحتاج إلى قرينتَيْن لمعنيَيْن.

وأمَّا فوائد المجاز:

فمنها: أنه قد يكون أبلغ، كاشتعل الرأس شيباً، من شبت، وأوفق للطبع لعذوبة فيه، أو لثقل في الحقيقة، وأنسب للمقام، ووسيلة إلى أنواع البديع، كالسجع نحو حمار ثرثار، أي: مكثارٌ، والمقابلة، نحو اتخذتُ للأشهب أدهم، أي: قيدًا، أو المشاكلة، نحو كلما لجَّ قلبي في هواها لجت في هجري، أي: ازداد في حُبها، أو المجانسة، مثل سبُع سباع، أي: شجعان.

وعورض بترجيح الاشتراك بما له من الفوائد، وللمجاز من المفاسد، فمن فوائده:

اطراده فلا يضطرب، والاشتقاق عنه بمعنييه فيتسع الكلام، وصحة التجوز عنه فتكثر الفوائد، واستغناؤه عن العلاقة؛ إذ يكفي فيه الوضع، والمجاز يحتاج مع الوضع النوعي إلى العلاقة، والأقل مقدمات أكثر وقوعاً، واستغناؤه عن الحقيقة، وعن مخالفته ظاهرًا؛ إذ ليس ظاهرًا في أحد معنييه، والمجاز ظاهر في الحقيقي، وعن الغلط عند خفاء القرينة؛ إذ يتوقف فيه.

بخلاف المجاز؛ فإنه يحمل على غير المراد، وأما الأبلغية وما بعدها من فوائد المجاز، فيُشاركه فيها المشترك.

في «المختصر»: والحق أنه لا تقابل الأغلبية شيء مما ذكر؛ يعني: لأنه لا عبرة بالمظنة في مقابلة المانع.

وتوضيحه ما في «العضدي»: أن تلك الوجوه إنما تعتبر لكونها مظنة الغلبة، ولمَّا تحقق الغلبة في المجاز تحققت المئنة فيها، فاضمحلت المظنة.

تتمَّة: في «المُسلَّم»: النقل، والإضمار، والتخصيص أولى من الاشتراك، والأخيران، والمجاز من النقل، والمجاز والإضمار سِيَّان، والتخصيص خير منهما، والاشتراك خير من النسخ، والاشتراك بين علَمين خير منه بين علم ومعنى، وهو خير مما بين معنيَّين، كذا قالوا.

أقولُ: كل ذلك للأكثرية.

مسألة (٢٠)

المجاز واقع في اللغة، ونفاه الأستاد أبو إسحاق؛ لأنه يخل بالتفاهم، وهو ممنوع؛ لجواز وضوح القرينة، ومنقوض بوقوع المجمل.

ونقل عنه: أنه يسميه مع القرينة حقيقة، وحينئذٍ فالنزاع لفظي.

مسألة (٢١)

المجاز واقع في القرآن، وأنكره الظاهرية.

لنا: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤]، ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤].

قيل: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، كما في «المختصر» خروج عن المبحث؛ فإن النزاع إنما هو في المعنى المذكور، والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه.

في «المُسلَّم»: بل النزاع فيه مطلقاً، كما يدل عليه دليلهم، وتفصيهم عن الأول بأنه نص في اللازم، أي: مثل المثل، والمقصود نفي الملزوم، أي: المثل، وعن الثاني بأنه التماس لسؤال القرية على سبيل الإعجاز، وأن القرية مجتمع الناس، من قرأت الناقة، ومنه القرآن، وإن كان ضعيفاً.

أقولُ: أمَّا ضعف الأول؛ فلأنه تكلف ظاهر، وأمَّا الثاني؛ فلأن المقام ينبو عن إرادة الإعجاز؛ ولما في «منتهى» ابن الحاجب: أن مجتمع الناس غيرهم، والقرية منقوص،

وقراءة مهموز.

النافون: **أوّلًا**: المجاز كذب؛ إذ يصدق نفيه، والجواب: أن النفي للحقيقة.

في «المُسلَّم»: وأيضاً لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار، كعقائدهم الباطلة، ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف الشارع، فيؤول إلى ما قيل: لا مجاز في القرآن، بل في كلام العرب.

أقولُ: وأبعد من قال: مراد هذا القائل أنه لا مجاز في القرآن القائم بذاته تعالى، بل في اللفظي المقروء على الألسنة.

وثانياً: يلزم أن يكون الله تعالى متجوِّزًا، وهو باطل إجماعاً، وأجيب بأن المنع عن الإطلاق لإيهام النقض، أو لعدم التوقيف.

مسألة (٢٢)

في القرآن معرب، كما عن ابن عباس وعكرمة، ونفاه الأكثر.

لنا: **أوّلًا**: المشكاة هندية، واستبرق والسجيل فارسيتان، والقسطاس رومية، واتفاق اللغات كالصَّابون والتنُّور بعيدٌ.

وثانيًا: إجماع أهل العربية على أن منع صرف إبراهيم للعجمة والعلمية.

في «العضدي»: لكن جعل الأعلام من المعرب، أو ممَّا فيه النزاع، محل المناقشة.

وفي «شرح الشرح»: لأن النزاع في أسماء الأجناس المنسوبة إلى لغة أخرى، المتصرف فيها عند العرب بدخول اللام والإضافة ونحوهما، والأعلام ليست ممَّا تنسب إلى لغة دون لغة، ولا ممَّا تصرفت فيها العرب.

أقولُ: لا يخفى أن هذه القيود لم تعتبر في محل النزاع.

النافون: **أوّلًا**: لزم حينئذٍ أن لا يكون عربيًّا؛ لانتفاء الكل بانتفاء الجزء، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

والجواب: إنَّما يلزم لو لم يكن معرباً، على أن ضمير ﴿أَنزَلۡنَٰهُ﴾ للسورة، والقرآن

يطلق على بعضه كالماء، مع أن للأكثر حكم الكل.

وثانيـاً: قوله تعالى: ﴿ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصِّلت: ٤٤]، نفى التنوع اللازم لوقوع المعرب فيه.

قلنا: المعنى أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه، سلمنا، لكن المراد أعجمي لا يفهم، والمعرب مفهوم.

في «المُسلَّم»: إنما يلزم التنوع لولا التعريب، على أن وقوع لفظٍ فقط لا يستلزمه.

مسألة (٢٣)

المجاز خلف اتفاقاً، وإنما الخلاف في جهة خلفيته، فعند أبي حنيفة في التكلم، فيكفيه صحة التركيب على نَهْج العربية، وهو الحق، وعندهما في الحكم، فأنتَ ابنِي، لأكبر[1] يوجب العتق مُذ ملكه عنده، لا عندهما، وإنَّما تعين العتق مع احتمال الشفقة؛ لأنه لازم لا يتخلف، ولم يعتق في: يا أخي؛ لشيوعه في الدِّين، كذا في «المُسلَّم».

وقيل: إن الشفقة أيضاً غير متخلف عادة، ولذا عدُّوا نحو: زيد أبوك، عطوفاً من الأحوال المؤكدة، فيجب أن يوقف على النية، فالحق أن هذا اللفظ صار حقيقة عرفيَّة في التبنِّي، ولكن الشرع أسقط حكم الإرث وبقي العتق.

وفي «التحرير»: دفع احتمال الشفقة، بأن العتق فائدة شرعيَّة معارض بأن فيه إزالة الملك المحقَّق بالاحتمال.

لأبي حنيفة: أن التجوز حكم لغوي يرجع إلى اللفظ باعتبار الانتقال عن معناه إلى معنى آخر، فيعتمد صحة الكلام لا الحكم.

ثم قيل: هذا ابنِي، إقرار، فتصير أمُّه أمَّ ولد له.

في «المُسلَّم»: فيه ما فيه، يعنِي: لأن الإقرار إنما هو بالعتق، لا البنوة، وقيل: بل إنشاء، فلا تصير.

في «التحرير»: والأول أصح؛ لقول محمد في كتاب الإكراه: إذا أكره على: هذا ابنِي،

(١) أي: قول القائل: أنتَ ابني، لمن هو أكبر منه سنّاً يُوجب العتق.

لعبده لا يعتق عليه، والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق، لا إنشاءه.

وفي «المُسلَّم»: بل يمنع الإنشاء؛ لأن المجاز يتوقف على النية، والإكراه محل فتور الاختيار والقصد، فلا يثبت فيه إلا ما جعل اللفظ فقط علة تامة له.

قيل عليه[1]: المتوقف على النية إنما هو المجاز الغير الصريح، وهذا ابني، صريحٌ، صرَّح به صدر الشريعة وغيره.

أقولُ: التصريح بغير دليل لا يفيد، والأشبه التوقف على النية مطلقاً، نعم على القول بعدم التوقف في الاختيار يلزم عدمه في الإكراه.

ولهما: **أوَّلًا**: أن الحكم هو المقصود، فالخليفة باعتباره أولى.

في «المُسلَّم»: بل الصون عن اللغو أولى.

وثانياً: لغى: قُطعت يداك، إذا أخرج المخاطب يدين صحيحتين، ولم يجعل مجازًا عن الإقرار.

وأجيب في «التحرير»: بأن القطع سبب مال مخصوص يجب على العاقلة في سنتين، ولا يمكن إثباته، والمطلق ليس مسبّبًا عنه.

أقولُ: فيه: أن السببية للمقيد تستلزم السببية للمطلق، إلا أن يقال: لا يثبت لبعد الانتقال. ثمَّ في «التحرير» و«التقرير»: أمَّا إلزامهما النقض بانعقاد النكاح بلفظ التمليك في الحرَّة، ولا يتصور الحقيقي، فغير لازم؛ إذ لم يشترطا الإمكان إلا عقلًا، وتمليك الحرة ممكن عقلًا، كيف لا؟ وقد كان في شريعة يعقوب عليه السلام.

وفي «المُسلَّم»: وفي أول الإسلام.

أقولُ: في صحة هذا النقل كلامٌ، لكن الإمكان العقلي غير متوقف عليه.

مسألة (٢٤)

المجاز بلفظ العموم يعم كالحقيقة، فقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «ولا الصاع

(١) القائل هو صاحب «فواتح الرحموت»، انظره: (١/ ١٨٣).

بالصاعين» يعم المكيلات، فيجري الربا في نحو الجصّ.

وعن بعض الشافعية: لا؛ لأنه ضروري، ولا ضرورةَ في العموم، وأجيب بمنع المقدمتين؛ فإن المجاز واقع في الكلام الله تعالى المتعالي عن الضرورة، والعموم يقتضيه ضرورة الدليل.

وقد يقال: المراد ضرورة المخاطب، فلا يرد المنع الأول.

وقيل: لم يعرف الخلاف من أحد؛ لعموم: جاءني الأسود الرماة إلا زيدًا، اتفاقـًا.

مسألة (٢٥)

يمتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم، لا كما ينتقل في الكناية عن الحقيقي إلى الكناية، وعليه الحنفية، ومحققوا الشافعية، وعامة الأدباء، وجمع من المعتزلة، منهم أبو هاشم، خلافـًا لبعض الشافعية، كالقاضي الباقلانِي، وبعض المعتزلة، كعبد الجبار، وأبي علي، إلا أن لا يمكن الجمع للتضاد، كافعل للأمر والتهديد، والغزالي وأبو الحسين: يصح عقلًا لا لغةً.

في «التحرير»: وهو الصحيح، إلا في غير المفرد، فيصح لغةً؛ لتضمنه المتعدد، كالقلم أحد اللسانين، والخال أحد الأبوين.

وفيه: أن الظاهر فيه عموم المجاز، وأمَّا الجمع بين مجازين فقيل على الخلاف، والتحقيق الاتفاق على منعه، كما علي جواز عموم المجاز.

في «التلويح»: الجمع بين الحقيقة والمجاز فرع استعمال المشترك في معنييه؛ فإن المجاز موضوع بالوضع النوعي.

المانعون عقلًا: أوَّلًا: المجازي تابع مرجوح، فلا يراد مع المتبوع الراجح.

وثانيـًا: المجاز يحتاج إلى القرينة الصارفة عن الحقيقة.

وثالثـًا: المعنى بمنزلة محل اللفظ، والشيء لا يكون مستقرًا في محله متجاوزًا إيَّاه معـًا.

ورابعـًا: اللفظ كاللباس، ويستحيل لبس شخصين ثوبـًا ملكـًا وعاريةً.

وأجيب: لا منع عقلًا من إرادة التابع مع المتبوع عند قيام القرينة، ويكفي كونها دالة على التابع، ولا يجب كونها صارفة عن المتبوع، والتمثيل بالمحل واللباس لا يفيد الامتناع عقلًا، فالحق أنه لغوي؛ إذ لم يثبت في اللغة إطلاق الإنسان على الآدمي والفرس.

وفي «المُسلَّم»: لنا ما مرَّ في المشترك، وأيضـًا إمَّا حقيقة ومجاز معـًا، أو أحدهما، أو لا شيء منهما، والكل باطل إجماعـًا.

أقولُ: قد مرَّ الكلام فيما مرَّ، وأمَّا التَّرديد فنختار أنه حقيقة بالإضافة إلى أحد المعنيين، مجاز في الآخر، فإن اعتبر في المجاز عدم إرادة المعنى الحقيقي اختل الحصر، ورجع النزاع إلى التسمية.

والمصرح به في «التلويح» أن محل النزاع هو الجمع بين المعنيين، لا كون اللفظ حقيقةً ومجازًا معـًا، بل لو صح ذلك الجمع كان اللفظ مجازًا اتفاقـًا؛ لأنه موضوع للحقيقي وحده، لا لهُ مع غيره.

أقولُ: الوحدة قيد للوضع، لا للموضوع له، فلا ينافي الاستعمال في غيره.

وأمَّا ما قيل: أنه مجاز؛ لأنه المستعمل فيه هو المجموع وهو غير الوضع لهُ، فساقطٌ؛ لأن المستعمل فيه كل واحد؛ إذ هو مناط الحكم فرضـًا دون المجموع، فأمَّا المجموع فإن استعمل اللفظ فيه كان مجازًا قطعـًا.

فرع: أوصى لمواليه، اختصوا بها دون مواليهم؛ لامتناع الجمع، إلا أن يكون له مولى واحد، فله النصف والباقي للورثة؛ إذ لمَّا ثبت للاثنين حكم الجمع في الوصية، كالميراث، واستحقاق كل الوصية، ثبت للواحد نصفها ضرورة، وكذا الأبناء مع الحفدة عنده، وعندهما يدخلون مع الواحد فيهما بعموم المجاز، لا مع الاثنين بالاتفاق.

فائدة: نقض حكم منع الجمع بين الحقيقة والمجاز **أوَّلًا**: بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الأمان، وأجيب: بأن الاحتياط في حقن الدماء أوجبَ إلحاق الحفدة بالأبناء؛ لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع في نحو: بنِي هاشم، والأمان مما يثبت

بالشبهة، حتى لمن أشير له بالنزول، أو قيل له: أنزل إن كنت رجلًا، أو تريد القتال، ففهم الأمان ونزل.

في «التحرير»: فرعوا عدم دخول الأجداد والجدات في الاستيمان على الأباء والأمهات، على أن الإصالة في الخلق تمنع الدخول في اللفظ بالتبعية، ثم ذكر أن المنع في حيز المنع، وأن الاحتياط يوجب إدخالهم بعموم المجاز.

أقولُ: على أن الإصالة في الخلق لا ينافي التبعية في الأبوة والأمومة، فالأشبه اعتبار الشبهة فيهم، وإدخالهم بالتبعية أيضاً.

وثانياً: بالحنث بدخوله راكباً أو متنعلًا في: لا يضع قدمه في دار فلان، كدخوله حافياً، وأجيب: بِهجر الحقيقة عرفاً إلى الدخول مطلقاً، حتى لو اضطجع خارجها ووضع قدمه فيها لم يحنث.

وثالثاً: بالحنث في: لا يدخل داره، بدخوله في دار مسكونة له إجارة أو إعارة، وأجيب: بأن الإضافة للاختصاص، وهو يعم السكنى والملك، فيحنث بمملوكة غير مسكونة، كقاضي خان، خلافاً للسرخسي، وصاحب «الكافي».

ورابعاً: بعتق عبده إذا أضافه إلى يوم قدوم فلان، فقدم ليلًا، وأجيب: بأن اليوم مجاز في مطلق الوقت عند ظرفية لفعل غير ممتد، أي: غير قابل للتأقيت، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ﴾ [الأنفال: ١٦]، إلا لموجب كطالق يوم أصوم، بخلاف الممتد كالتخيير والتفويض، إلا لموجب كأحسن الظن يوم تموت.

في «التحرير»: ولو لم يخطر هذا الفرق للقائل، فقرينة المجاز أن الإعتاق للسرور الحاصل من قدومه، فلا يختص بالبياض.

في «المُسلَّم»: يرد على الفرق أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده، فالأولى التسمك بحديث السرور.

أقولُ: كون الإعتاق للسرور إنما يصلح قرينةً لا دليلًا لأولوية المجاز مع ثبوت تلك القاعدة، إلا أن يقال: القاعدة مقيدة بما إذا لم يكن للمجاز قرينة سوى التعارف.

وخامساً: بوجوب القضاء والكفارة بالمخالفة في قوله: لله عليَّ صوم كذا، بنية

اليمين لكونه نذرًا ويمينًا، خلافًا لأبي يوسف، وأجيب: في المشهور بأنه نذر بصيغته، يمين بموجبه؛ إذ إيجاب المباح يتضمن تحريم الحلال، وهو يمين بالنص.

ويرد عليه: أنه لو كان اليمين موجبًا لما توقف على النية، وإن كان ثابتًا بالإرارة لزم الجمع، وقرَّر بعضهم الجواب: بأن التحريم مدلول إلتزامي غير مستعمل فيه، أريد به اليمين الذي هو تحريم مخصوص يجب بحلفه الكفارة، فلا استعمال للفظ في النذر واليمين، فلا جمع.

في «التحرير»: فيه نظر؛ لأن إرادة اليمين فرع إرادة اللازم، وإلا لتحقق إرادة الأخص بدون إرادة الأعمِّ.

في «المُسلَّم»: وأيضًا إرادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم، أي: عن لفظ النذر المستعمل في اليمين، نعم لو كفى تصور التحريم لإرادة اليمين من غير توسط اللفظ، أو كان كشراء القريب الموجب للعتق من غير إرادة وتصور، لتمَّ الجواب.

ثم قال: ولا يبعد أن يقال: الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال، فعقد القلب بعد فهم اللازم من اللفظ جعل يمينًا، فلا يلزم الاستعمال في اليمين، ولا عدم توسط اللفظ، بل صار بعد انضام النية كعتق القريب.

أقولُ: يبطله ما قيل: أن التصرف المعتبر في الشرع هو ما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازًا، كيف ولو اعتبر مطلقًا لزم أن يكون التحريم اللازم من تكبيرة التحريم وتلبية الإحرام يمينًا عند اقتران عقد القلب به، وفساده ظاهر.

وأجاب الصدر: بأن اليمين يثبت بالإرادة، وأمَّا النذر فإنما يثبت بنفس الصيغة، أراد أو لم يرد، فلا جمع بينهما في الإرادة.

وتعقبه في «التلويح»: بأنه لا يتم فيما إذا نويا جميعًا، فإن جعل نية النذر لعدم تأثيرها كالعدم، أمكن القول بمثله في كل موضوع جمع فيه بين الحقيقة والمجاز، فينسدُّ باب منعه أصلًا.

وأجاب شمس الأئمَّة: بأن اليمين يثبت بقوله: لله، والنذر بقوله: عليَّ.

واستغربه في «التلويح»، ووجه في «بعض حواشيه»: بأن لام القسم مختصة بموضع

التعجب، كما قرر في النحو، وبأن نية اليمين تجري في نحو: عليَّ أن أصوم، من غير ذكر اسم الله عزَّ وجل.

وفي حواشي «المُسلَّم»: لو كان اللام للقسم لثبت بدون النية.

أقولُ: فيه أن اللام ليست نصًّا فيه، فيتوقف عليها.

مسألة (٢٦)

الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده للإصالة، وعندهما بالعكس للتبادر، وقيل: متساويان.

في «المُسلَّم»: ينبغي أن يكون الخلاف فيما لم يكن مبناه على العرف كالأيمان، ولهذا أفتوا بعدم الحنث عنده في: لا يأكل لحماً، بلحم آدمي إذا كان الحالف مسلماً.

أقولُ: تخصيص الخلاف بغير الأيمان خلاف ما صرَّحوا به من الاختلاف في بعض مسائل الأيمان، كلا يشربُ من الفرات، ولا يأكل الحنطة، ولا نية ينصرف عنده إلى الكرع وعين الحنطة، وعندهما إلى الماء ولو غرفاً، والمتخذ من الحنطة خبز أو غيره، وفرق بعضهم في الحنطة، فخص الخلاف بالمعينة وجعل الحنث في غيرها اتفاقاً.

في «المُسلَّم» بعد ذكر الخلاف والفرق: ولك أن تدعي الاشتراك في العرف مطلقاً، وإن كان الغالب هو المغترف والمتخذ، فينبغي أن يحنث مطلقاً.

وأورد عليه: أنه إمَّا إيراد على فرق البعض، فيُراد بالاشتراك اشتراك المعنية[١] وغيرها ويلغو قوله، وإن كان الغالب كذا وكذا، أو على قولهما بالفرق بين الكرع والاغتراف، وكذا بين عين الحنطة والمتخذ منها، فهو خلاف ما ذكر في «أصول فخر الإسلام»، وصحح في «الهداية» من قولهما بالحنث في المسألتين مطلقاً بعموم المجاز.

أقولُ: الظاهر هو الأول، وأن المراد بالاشتراك اشتراك العين والمتخذ، وبالإطلاق العموم في المعنية وغيرها، وحينئذٍ فلا يلغو ما ذكر.

(١) سقط النص من ناسخ نسخة (ب) من قول المؤلِّف: بالاشتراك اشتراك المعنية إلخ، إلى قول المؤلِّف بعد عدَّة أسطر: بالاشتراك اشتراك العين، وهو موجود في (أ) و(ج).

ثم الأشبه قولهما؛ لأن العرف هو المرجع في تفسير الألفاظ.

مسألة (٢٧)

الحقيقة تترك القرينة تمنعها عقلًا، كأنتَ ابني للأكبر سنًّا، أو عادةً لتعذر: كلا يأكل هذا القدر، فلما يحله أو تعسر، كلا يأكل من هذه الشجرة، فلما يخرج منها مأكولًا، أو هجر وإن سهل، كمن الدقيق، فلما منه ويتغير بتغير العادة، أو شرعاً، فإن المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، فلا يحنث بالزنا في: لا ينكحن أجنبيةً، إلا بنية، وينصرف التوكيل بالخصومة إلى مطلق الجواب.

وقد يتعذران، كبنتي، لزوجته الأكبر سنًّا، أو المعروفة النسب من غيره، فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب المنافي للنكاح، وتحريم الطلاق المتفرع عليه.

في «المُسلَّم»: لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ، كاليمين من النذر، هل يقع أم لا؟

أقولُ: قد عرفتَ عدم تمام الكلام بهذا النمط في مسألة النذر واليمين.

مسألة (٢٨)

هل الألفاظ المتداولة شرعاً في غير معانيها اللغوية حقائق شرعية، منقولة عن تلك المعانِي لمناسبة، أو موضوعة ابتداءً، أو مجازات اشتهرت ودارت على ألسن أهل الشرع، فصارت حقائق عرفية، فإذا وجدناها في كلام الشارع مجرَّدة عن القرينة، فعلى الأول يحمل على المعانِي الشرعية، وعليه الجمهور، وعلى الثانِي على اللغوية، وعليه الباقلانِي، والدَّبوسي، والبزدوي، والبيضاوي، ونسب الأول في «الإحكام» و«المحصول» و«المنهاج» إلى المعتزلة، والثانِي إلى الباقلانِي.

في «المختصر»: لنا القطع بأن الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، لمعانيها الشرعية، وهي في اللغة للدعاء، والنماء، والإمساك مطلقاً، والقصد مطلقاً.

وفي «التحرير»: هذا لا يتم؛ لجواز طرد القطع بالشهرة، أو بوضع أهل الشرع، فالوجه

القطع بفهم الصحابة المعانِيَ الشرعية في زمنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مع العلم باستمرار الشارع على إرادتها، إلا بدليل يفيد غيرها.

وقول المخالف: بأنَّها باقية على معانيها اللغوية والزيادة شروط لاعتبارها شرعاً، توجيه غير وجيه؛ إذ لا يشمل مثل الزكاة؛ فإنها في اللغة النَّماء، وفي الشرع تصدّق مخصوص، بل مردود بأن الصلاة لغة الدعاء والاتباع، ومنه: المُصلِّي في الحلبة، لاتباعه للمجلي السابق، فلو أريد ذلك شرعاً لزم أن لا يكون الأخرس والمنفرد مصليين شرعاً، وأمَّا نية الأخرس فلا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاماً نفسيًّا.

المخالفون: أوَّلا: لو نقلهما الشارع لفهمهما الصحابة؛ لأن الفهم شرط التكليف ولنقل إلينا بالتواتر ولم يوجد.

وأجيب في «المختصر» و«شرحه»: بأنها فهمت لهم ولنا بالترديد، وبالقرائن من غير تصريح بالوضع كالأطفال، وهذا طريق لا ينكر في تعليم الأوضاع، فإن أريد بالتفهيم ما يتناوله منعنا انتفاء اللازم، وإلا منعنا الملازمة.

وفي «التحرير» علاوة: يجوز أن يكون التفهيم قد حصل لهم بإخبار الشارع، واستغنوا عن نقله بشهرة الأمر.

وما أجيب به في «المُسلَّم»: من أن التفهيم مشترك على أنه حصل بالبيان النبوي، وقد نقل متواتر المعنى، يؤول إلى ما ذكر، فما قال بعد ذلك: مع أنه قد حصل من غير تصريح كالأطفال، ليس في محله.

وثانياً: لكانت غير عربية؛ إذ لم يضعها العرب، فكان القرآن غير عربي، وقد مرَّ الجواب عنه، على أن المجازات والمنقولات الحادثة في كل لغة تعد منها ولو عرفاً.

تتِمَّة: اصطلحت المعتزلة على تسمية مثل الإيمان، والكفر، والمؤمن، والكافر، مما يتعلق بأصول الدين، لا كالصلاة والمصلي، حقيقة دينيَّة، ولا مشاحة فيه.

مسألة (٢٩)

يصح المجاز في الألفاظ الشرعية؛ لعدم وجوب النقل في آحاد المجازات كما مرَّ.

ولذا قالوا: الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة، والحوالة بشرط عدمها كفالة، لاشتراكهما في إرادة ولاية المطالبة، ويصح التجوز بالشراء عن الملك، وبالعكس، لتعاكس الافتقار؛ إذ الأحكام علل مالية، أي: غائية، والأسباب علل آلية، أي: وسائل، فلو عنى بالشراء الملك في قوله: إن اشتريتُه فهو حر، فاشترى نصفه ثم النصف الآخر بعد ما باع الأول، لا يعتق هذا النصف إلا قضاءً؛ إذ لم يملك الكل، وفي عكسه، أي: إن ملكتُه، وعنى الشراء، يعتق قضاءً وديانةً؛ إذ قد اشترى الكل.

والوجهُ أن الملك يستدعي الاجتماع عرفاً دون الشراء، ويصح التجوز بالسبب عن المسبب، كالعتق للطلاق، والبيع والهبة للنكاح، خلافاً للشافعي في الأخيرين، مع قوله بذلك الأصل، لا عكسه عند الحنفية، خلافاً له، فصح الطلاق للعتق عنده دونهم.

لهم: أن المجوز للتجوز اعتبار نوع الاتصال، ولم يثبت في التجوز بالفرع عن الأصل، بل بعكسه، كالسماء للمطر، لا العكس، إلا أن يختص بالسبب، فحينئذٍ يكون كالمعلول، فيصح من الطرفين، كالنَّبت للغيث، وبالعكس.

وفسر في «التقرير» الاختصاص بالسبب، بأن لا يوجد المسبب بدونه، وقال فيه: إن النبت ليس بمختص بالغيث؛ لوجوده بدونه بالماء، وقيل: المراد أن يكون له خصوصية معه، موجبة للانتقال منه إليه.

مسألة (٣٠)

قال الإمام: المجاز إنما يكون بالإصالة في اسم الجنس، لا في الفعل والمشتق، إلا بالتبعية، ولا في العلَم والحرف أصلًا، وقيل بوجود في الحرف أيضاً.

وقال الغزالي في «المستصفى»: قد يأتِي في الأعلام، وهو الحق، يقال للمتبحِّر في النحو: سِيبويه، وفي المثل: لكل فرعون موسى.

مسألة (٣١)

كل من الحقيقة والمجاز ينقسم باعتبار تبادر المراد وعدمه إلى: صريح وكناية.

فالصريح: يثبت حكم الشرعي بلا نية كصيغ العقود، والفسوخ، ومنه المشترك المشتهر في أحد معنييه، بحيث يتبادر منه، والمجاز المتعارف المهجور الحقيقة مطلقاً، والغالب من غير هجر عندهما خاصةً.

والكناية: لا يثبت حكمه إلا بنية أو قرينة، ومنه أقسام غير الظاهر، أعني: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، وكذا المجاز الغير المشتهر.

وهاهُنا فوائد

الأولى: لو جرى على لسانه غلطاً: أنت طالق، أو حرة، يقعُ، ولو أراد الطلاق من وثاق لم يقع ديانةً؛ لأنه صرف اللفظ بنية إلى محتمله، بخلاف الأول؛ إذ لا نية فيه.

في «التحرير»: ومقتضى النظر الوقوع في الوجهين قضاءً فقط، وإلا أشكل: بعتُ واشتريتُ؛ إذ لا يثبت حكمهما مع الهزل، يعنِي: لعدم الرضاء بالحكم، فبالسبب كما في الغلط أولى، وفي نحو النكاح والطلاق إنما يثبت الحكم مع الهزل؛ لحديث أصحاب السنن: «ثلاث جدهنَّ جد وهزلهنَّ جد: النكاح والطلاق والرجعة».

ولا يلزم منه ثبوته مع الغلط؛ لأن الهازل راض بالسبب لا بالحكم، والغالط غير راض بشيء منهما.

في «التقرير»: والحاصل أنه إذا قصد السبب، عالماً بأنه سبب رتب الشرع حكمه عليه، أراده أو لا، إلا أن يريد ما يحتمله، وأمَّا إذا لم يقصده، أو لم يدر ما هو، فثبوت حكمه شرعاً ممَّا ينبو عنه قواعد الشرع، قال الله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وفسر بأمرين: أن يحلف على ماض بظنه فجعل لغوًا لغلطه في ظنه، وأن يجري على لسانه مثل: لا والله، وبلى والله، من غير قصده، فرفع حكمه الدنيوي، وهو الكفارة، فهذا تنبيه على أن الأحكام لا تترتب على ما لم يقصد، كيف ولا فرق بين الغالط والنائم عند العليم الخبير، وإنما لا يصدقه غير العليم، وهو القاضي، يعنِي: لكونه مأمورًا بالعمل بالظاهر، قاصرًا عن درك السوائر.

الثانية: قيل: صيغ العقود الشرعية أسباب خارجية على نحو سببية القتل للموت،

وإنما يقصد وقوع المقصود بالإنشاء منها بطريق قصد أثر خارجي من سبب خارجي، وليس لها معنى، بل نفسها معان خارجية يمكن أن يدل بألفاظ أخر عليها.

في «المُسلَّم»: ذلك شيء عجاب، فإنه حينئذٍ كيف يصح التجوز عنها؟ وكيف يتصف بالحقيقة؟ وكيف يلزم الجمع بينهما؟ وكيف تقبل التعليق؟ وكيف يصدق ديانة؟ إلى غير ذلك من المفاسد، بل الحق أن الاعتبار للمعنى أوَّلًا وبالذات، وهو الكلام النفسي، ثم لخفائه أُدير الحكم على دليله وجودًا وعدماً، كرخصة السفر عليه، والمناط حقيقة هو المشقة.

أقولُ: قد يؤول ذلك القول إلى هذا المعنى بأن المراد أن تلك الصيغ لمَّا أقيمت مقام معانيها، كانت أسباباً خارجية، ومعنى أنها ليس لها معنى: أنه لا يعتبر وجود معناها، لا أنها كالمهملات؛ إذ لا يتفوه بذلك عاقل.

الثالثة: كنايات الطلاق، كأنتِ بائن، وغيره ممَّا يدل على البينونة، لا نحو: اعتدي، واستبرئي رحمكِ، وأنتِ واحدة، بوائن عند الحنفية؛ لأن البينونة واضحة منها، وإنما الاستتار باعتبار التعلق، فلا يعلم من أي شيء؟ أمن الخير أم من النكاح؟ فإذا تعين بالنية عمل حقيقة اللفظ، وعند الشافعي رواجع؛ لأنها لما استعملت في الطلاق صارت كصريحة.

الرابعة: قال جمٌّ غفيرٌ من الحنفية: لفظ كنايات الطلاق مجاز، فقيل: لأنها عوامل بحقائقها، وردَّه في «التحرير» بأن الحقيقة لا تنافي الكناية، وقيل: لأنها واضحة المعانِي، وإنما الاستتار والتردد فيما هو خارج عنها.

وردَّه فيه بأن الكناية بالتردد في المراد المستعمل فيه كالمشترك والخاص في فرد معين، واختار أن التجوز في الإضافة، فإن المفهوم منها أنها كناية عن الطلاق، وليس كذلك، وإلا وقع رجعيًا، كما بالصريح.

الخامسة: في الكناية خفاء صريح، ففيه شبهة العدم، فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة، فلا يحد مصدق القاذف، لاحتمال التصديق في غير المقذف، ولا المعرض بالقذف، كلستَ بزانٍ، كذا في «البديع».

٤ - الفصل الرابع

كل لفظ قيسَ إلى آخر، فإمَّا مرادف له، أو مباين؛ لأنه إمَّا أن يتحد مفهوماهما، كالإنسان والبشر، وكالبُرِّ والقمح، فمترادفان، أو لا كالناطق والفصيح، فمتبائنان.

مسألة (٣٢)

الترادف واقع، بل شائعٌ ذائعٌ، كأسد وليث، وقعود وجلوس.

وزعم قوم: أن ما يظن منه فمن باب اختلاف الذات والصفة، كالإنسان والناطق، أو الصفات كالناطق والكاتب، أو الصفة وصفتها كالناطق والفصيح، ولا يخفى أن كل هذا خارج عن محل النزاع.

قالوا: **أوَّلًا**: لو وقع لعرى الوضع عن الفائدة.

قلنا: له فوائد: التوسع في التعبير، وتيسر النظم والنثر، وأنواع البديع كالجناس نحو: رحبة رحبة، أي: واسعة، وكاشتر البُرَّ وانفقه في البرِّ، أي: اشتر القمح، وكالسجع نحو: ما أقرب ما فاتَ، وما أبعد ما هو آتٍ، ولو قال: مضى أو انقضى، بدل فاتَ لفات، وكالقلب نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣]، أي: عظِّم، وكالطباق نحو: خَسُّنَا خيرٌ من خياركم، أي: قثائكم.

وثانيًا: يلزم تعريف المعرف.

قلنا: بدلا ثمَّ لا خلاف أنه خلاف الأصل، حتى إذا تردد لفظ يحمل على غيره.

مسألة (٣٣)

يجوز إقامة كل من المترادفين مقام الآخر في الأفراد، كما في حال التعداد اتفاقًا، وأمَّا في التركيب فقيل: يجب صحته، كما في «المختصر»، وقيل: إن كانا من لغة، كما في «المنهاج»، وهو الأشبه، وقيل: لا أصلًا، وصحَّحه في «المُسلَّم».

الموجبون: لو امتنع لكان المانع إمَّا المعنى أو التركيب، والمعنى واحد، والتركيب لا حجر فيه إذا صحَّ وأفاد، وذلك معلوم من اللغة قطعاً، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: ممنوع سيِّما من لغتين. **أقولُ**: كان المنع في لغة مكابرة.

المانعون: **أوَّلاً**: لو صحَّ لصحَّ في التحريمة: خداى أكبر.

وأجيب: بالالتزام كالحنفية، وبأن المنع شرعي والنزاع في الصحة لغة، وبأنه لاختلاط اللغتين إذ لم يعهد إلا بالتعريب، فلا يلزم المنع في لغةٍ واحدةٍ.

وثانياً: في «المُسلَّم»: صحة الضم إلى لفظ آخر من العوارض، واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها.

أقولُ: اتحاد مفهومي اللفظين مع اتحاد اللغة كاتحاد حقيقتهما، وصحة الضم من لوازم الحقيقة فيجبُ الاتفاق فيها.

لا يُقال: كلمة (إن) و(قد) كلاهما للتحقيق، مع منع دخول (إن) على الفعل و(قد) على الاسم. لأنا نقول: معنى (إن) تاكيد نسبة الجملة الاسمية، ومعنى (قد) تحقيق مضمون الفعل، فلا ترادف بينهما، هذا.

مسألة (٣٤)

لا ترادف بين الحد والمحدود، وزعم قوم أن الحد ما هو إلا تبديل لفظ بأجلى.

لنا: أن الحدَّ يدل على معان مفصَّلة بأوضاع متعددة، بخلاف المحدود، فلا اتحاد من كل وجه.

في «المُسلَّم»: وما في «التحرير»: أن النزاع لفظي، يرجع إلى اشتراط الإفراد وعدمه فيه، فممنوعٌ. **أقولُ**: لو قيل: إلى اشتراط الاتحاد من كل وجه، والاكتفاء بالاتحاد بحسب الحقيقة، لم يرد المنع.

مسألة (٣٥)

لا ترادف بين المؤكِّد والمؤكَّد؛ لاتحاد اللفظ في اللفظي، وتغاير المعنى في

المعنوي، ولا بين اللفظ المتبوع وأتباعه، كحَسنٌ بَسنٌ، وعَطْشان نَطْشان، وشَيْطان لَيْطان؛ إذ الاتباع لا يدل وحده، وإن كان المعنى مستقلًّا بالمفهومية فلا يلزم كونه حرفًا، كما في «التحرير».

وفي «المُسلَّم»: وإنما لا يدل مفردًا؛ لأنه وضع له لتقوية متبوع قبله على زنته، فهو بدونه مهملٌ.

خاتمة

في مسائل الحروف التي عليها مدار أكثر الأحكام الفقهية

الحروف أقسام، منها حروف العطف، وهي: الواو، والفاء، وثم، وأو، وأم، وأمَّا، وحتى، ولكن، ولا، وبل.

مسألة (٣٦)

الواو: للجمع بين المعاطفين، في تعلقهما بشيء آخر، أو في تحققهما في أنفسهما مطلقاً عن المعية والتَّرتيب، ونقل كونها للمعية عن مالك، وللترتيب عن الشافعي، ونسب الثانِي إلى أبي حنيفة، والأول إلى صاحبيه؛ لقوله في: إن دخلتِ فأنتِ طالق وطالق وطالق، لغير المدخولة تبين بواحدة، وقولهما بثلاث، فتوهم أنه بناء على ذلك، وليس كذلك، بل مبناه أن موجب العطف عنده تعلق المعطوف بتوسط المعطوف عليه، فينزلن مرتَّبة، وعندهما النزول بعد الاشتراك في التعلق فينزلن دفعةً، كما في تأخير الشرط بالاتفاق.

لنا: النقل عن أئمة اللغة، كسيبويه صرَّح به في خمسةعشر موضعاً من «كتابه»، حتى قيل: أنهم أجمعوا عليه، واستدل على نفي الترتيب بلزوم صحتها في الجزاء كالفاء، وبلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة في البقرة، وعكسه في الأعراف مع اتحاد القصة، وبلزوم امتناع نحو تخاصم زيد وعمرو، والتدافع في جاء زيد وعمرو قبله، والتكرار في بعده.

وأجيب عن الأول في «التحرير» بمنع الملازمة مستندًا بثمَّ.

وفي «المُسلَّم»: مدفوع بأن المانع في ثمَّ هو التراخي، ولم يقل به أحد في الواو، فإمَّا بلا مهلة أو مطلقاً، فيلزم أن يصح.

أقولُ: إبطالٌ للسند، ولا يدفع المنع سيَّماً على ما اختاره من جواز التفاوت بين المرادفين في صحة التركيب مع غيرهما، وعن البواقي في «المختصر» بجواز التجوز، وفي «العضدي» المجاز خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل، ولو تمَّ دليل الخصم لوجب التوقف للتعارض، لكنه لا يتمُّ كما ترى.

وقد يستدل بحسن الاستفسار عن المتقدم في نحو: جاء زيد وعمرو، وبأن الجمع المطلق معنى مقصود، ولا يدل عليه غير الواو فوجب دلالتها عليه.

وفي «التحرير»: الأول مدفوع بأن الاستفسار لدفع وهم التجوز، والثانِي بأن المجاز كاف في الدلالة، وفي «التقرير»: على أنه معارض بأن الترتيب المطلق أيضاً معنى مقصود.

ونقض دليل الجمع بصُور، منها: قوله لغير المدخولة: طالق وطالق، حيث تبين بواحدة عندنا، كما بالفاء وثمَّ، وأجيب: ذلك لفوات المحل قبل الثانية لتعاقب اللفظين، ولا مغير في الكلام يوجب توقف أوله على آخره.

وما عن محمد: أنه يقع عند الفراغ عن الأخير، فمحمول على أن العلم بوقوعه يحصل عند ذلك لاحتمال لحوق المغير.

ومنها: بطلان نكاح الثانية لمكان الترتيب في قوله: هذه حرة وهذه، عند بلوغ تزويج فضولي أمتيه من واحد، لامتناع الأمة على الحرة، كما لو أعتقهما بكلامين سكت بينهما، وأجيب بمثل ذلك.

ومنها: ما لو قال: أعتقَ أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا، لثلاثة متساوية في القيمة، ولا وارث سواه ولا مال سواها، عتق من كل ثلاثة، إلا أن يسكت فيما بين ذلك، فيعتق كل الأول، ونصف الثانِي، وثلث الثالث، فقد أفادت المعية.

ومنها: لو قال: أجزتُ نكاح فلانة وفلانة، عند إنكاح فضولي أختين في عقدين منه،

بطل نكاحهما كما لو قال: أجزت نكاحهما، فجاءت المعية.

وأجيب عنهما بأن حكم الكلام موقوف على آخره، إن كان مغيرًا لأوله ففي مسألة العبيد يتوقف عتق الأول على الأخيرين؛ لأن عطفهما عليه بغير حكم عتقه من الكل إلى البعض، وفي مسألة الأختين تغير الثانية حكم الأولى من الصحة إلى الفساد.

وأورد عليه في «التحرير»: أن المفسد الضم الدفعي، كزوجتُهما وأجزتُهما، لا الضم المرتب لفظًا؛ لأنه فرع التوقف، ودفعه في «المُسلَّم»: بأن الموجب للتوقف هو مطلق المغير، ولو بشرط الضم، فإذا وجد عمل.

أقولُ: قيل عليه: أن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة؛ إذ هي منشأ الجمع، فلا فساد في الأولى، وفيه: أنه إن أزيد التعاقب الموصول فأول المسألة أو المفصول فلا يفيد، ثم نوقش في المسألتين بأن المغير الموجب للتوقف بالضرورة الاستقرائية هو الذي يغير مدلول الكلام لغةً، وأمّا الذي يغير حكمه شرعـًا فقط، فإيجابه للتوقف في حيز المنع.

المرتبون: **أوّلًا:** قال الله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] ففهم الترتيب.

قلنا: بل من مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي».

وثانيـًا: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وقال عليه وآله الصلاة والسلام: «ابدءُوا بما بدأ الله».

قلنا: لنا لا علينا؛ إذ لو فهم الترتيب من الآية لغةً لم يشكوا ولم يحتاجوا إلى الأمر، على أنه لا ترتيب في كونها من الشعائر.

وثالثـًا: قوله عليه وآله الصلاة والسلام لخطيب أعرابي قال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى: «بئس خطيب القوم أنتَ، قل: ومن يعص الله ورسوله»، ولو لا الترتيب لما كان بين العبارتين فرق.

قلنا: بل الإفراد بالذكر مع التقديم مفيد للتهويل والتعظم، في «العضدي»: ويدل عليه أن معصيتهما لا ترتيب فيها، بل هي واحدة لاتحاد الأومرا.

ولا يرد عليه ما في «المُسلَّم»: يجوز التقديم عقلًا؛ إذ التقديم لا يتصور مع الاتحاد، إلا بلحاظ التغاير الاعتباري، وهو تكلف خارج عن قانون الإطلاق العرفي، ولذا لا يكاد

يطلق في العرف: عصى الله فرسوله، وأما الترتيب في قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، فإنما هو للحكم بالجزاء لا لنفسه، ولذا يتأتى من الجانبين فهو على نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

ورابعاً: انكارهم على ابن عباس رضي الله عنه تقديم العمرة على الحج؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وأجيب في «التحرير»: بأن ذلك لتعيينه التقديم، مع أن الواو للتعميم.

مسألة (٣٧)

العطف على القريب أولى، ففي قوله: إن دخلتِ فأنت طالق وعبدي حر، تتعلق الحرية بالدخول، إلا في نحو: وضرتك طالق، بقرينة إظهار الخبر، ومنه عند الحنفية: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فتعطف على الشرطية، لا على: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ﴾ و﴿وَلَا تَقْبَلُواْ﴾؛ لأن الخطاب فيهما للأئمة، وفي أولئك للنبي عليه وآله الصلاة والسلام، مع أنه يلزم عطف الخبر على الإنشاء.

وفي «التلويح»: إفراد الكاف في خطاب الجماعة جائزٌ، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٥٢]، وعطف الخبر على الإنشاء شائع عند اختلاف الأعراض.

مسألة (٣٨)

في عطف المفرد ينتسب الثاني لعين ما انتسب له الأول إن أمكن، ففي: إن دخلتِ فطالق وطالق، تعلق بالدخول بعينه لا بمثله كقولهما، فلا يتعدد الشرط واليمين، فلا يقع في غير المدخولة إلا واحدة، وفيما لا يمكن بقدر المثل نحو: جاء زيد وعمرو، لتغاير المجيئين، وإلا لزم قيام عرض بمحلين.

وفيه نظر؛ لما في «التلويح» من أن المجيء المستفاد من (جاء) كلي يصح انتسابه لمتعدد، وفي بعض حواشيه كما في «المُسلَّم»: اعتبار النسبة إلى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل بناء على قاعدة الوضع العام، يفيد شخصية المجيء.

أقولُ: الفاعل المخصوص أعم من الواحد والمتعدد بالعطف وغيره، على أنه لو تمَّ لدل على وضع أدوات الشرط لتعليق جزاء مخصوص، فيلزم تعدد الشرط عند تعدد الجزاء، وقد عرفتَ خلافه.

فرع: قال: لفلان عليَّ ألف ولفلان، فلكل منهما خمس مائة، بخلاف: هذه طالق ثلاثاً وهذه، طلقتا ثلاثاً؛ لظهور القصد إلى إيقاع الثلاث.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه.

أقولُ: إن كان وجه الظهور ما في «التقرير» من أن التنصيص على العدد، يعنِي: مع تقديمه على المعطوف، يدل على قصد تغليظ البينونة والانقسام ينافيه، ففيه: أن العطف يقتضي الاشتراك، وما في «التحرير»: هو احتمال لا يدفع الظهور، يرد عليه: أنه مؤيد بالأصل الممهد، وإن كان أن الانقسام بالسوية وهو أيضاً لا يمكن في الثلاث، فهذا وجه وجيه عسى أن يقتنع به.

مسألة (٣٩)

بعضهم أوجبوا الاشتراك في الحكم في عطف الجمل، وفرعوا عليه أن لا زكاة في مال الصبي؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم، ولا صلاة على الصبي إجماعاً، والقائل بوجوب الزكاة عليه فقط يقول: الصلاة عبادة بدنية، فيختص الصبي عن الخطاب بها عقلًا، وأمَّا الزكاة فمالية تتأدى بالنائب فلا يلزم اشتراكهما.

مسألة (٤٠)

تستعار الواو للحال وهو قليل، فإن أمكن العطف نحو: أنتِ طالق وأنتِ مريضة، حمل عليه قضاءً، وإن تعذر نحو: أدِّ وأنت حر، وأنزل وأنت آمن لكمال الانقطاع، فللحال، فقيل: على القلب، أي: كُنْ حرًّا وأنت مؤدٍّ، وكن آمناً وأنت نازل؛ لأن الشرط الأداء والنزول، فيجعلان حالين ليفيد تعليق الحرية والأمان بهما، وقيل: على الأصل؛ إذ يفيد ثبوت الحرية والأمان مقارناً للأداء والنزول، وبه يتم المقصود.

فرع: طلقني ولك ألف، عندهما للحال؛ للتعذر ولفهم المعاوضة في العرف، وعنده للعطف على أنه وعد مبتدأ تقديماً للحقيقة، فلا شيء له، والمعارضة غير لازمة في الطلاق، ولذا جعل يميناً في حقه، فلا يملك الرجوع قبل قبولها، بخلاف الإجارة نحو: احمله ولك درهم.

في «التحرير»: والأوجه الاستيناف وعدًا أو غيره؛ للانقطاع فلم يلزم الحال.

مسألة (٤١)

الفاء: للترتيب بلا مهلة ولو في الذكر، ومنه ترتب المفصل على المجمل، وهو في كل مقام بحسبه، فنحو: تزوَّج فولد له، يفيد وقوع الولادة عقيب التزوج بلا فصل مدة خارجة عن المعتاد، وتدخل في الأجزية لترتبها على ما عقلت به، وعلى المعلولات نحو: جاء الشتآء فتأهَّب.

وكثيرًا ما تدخل العلل على خلاف الأصل، إمَّا لأن العلة قد تدوم فتتأخر عن معلوله بقاءً، وإمَّا لأنها تكون معلولة لمعلولها من حيث أنه علة غائية لها، ونحو: أبشر فقد أتاك الغوث، يحتمل الوجهين؛ لأن الإتيان يبقى بعد الإبشار وهو علة غائية للإخبار بالإتيان، وإن لم يكن علة لنفسه، وعلى هذا القياس قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقول الشاعر:

إذا ملك لم يكن ذاهبة * فدَعْهُ فدولته ذاهبة[1]

كذا قالوا.

وعندي: أن كون العلة إنما تذكر لإثبات المعلول وتقصد لأجله كاف في ترتيبها عليه بالفاء؛ لأنها متأخرة عنه رتبةً، ومن هذا الباب: أنزل فأنت آمنٌ، وأدِّ فأنت حرٌّ، فيثبت الأمان والعتق في الحال على خلاف الواو.

واختلف في الطلقات المعلقة المتعاطفة بالفاء، فقيل: كالواو، فعلى الخلاف كما مرَّ، والأصح الاتفاق على الواحدة للتعقيب، وقد تستعار للواو في نحو: له عليَّ درهم فدرهم؛

(١) البيت لأبي الفتح البُستي، أي: إذا لم يكن الملك صاحب هبة وعطية، فدولته ذاهبة لا بقاء لها.

إذ لا يتصور الترتيب في الأعيان المجتمعة فلا يقال: زيد في الدار فعمرو فبكر.

وقيل: بل يراد الترتيب في الوجوب، وأياماً كان يلزم اثنان، وما عن الشافعي يلزم واحد؛ لأن التقدير: فهو درهم تحقيقاً وتأكيدًا بعيد.

فرع: قوله: فهو حر، في جواب: بعتُكَه بألف، يتضمن القبول، لا هو حر، بل هو رد للإيجاب، وقوله: فاقطعه، لخياطٍ بعد ما سأله: أيكفيني قميصاً؟ فقال: نعم، يفيد الإذن بالقطع مرتباً على الكفاية، فلو لم يكف ضمن الخياط، لا لو قال: اقطعه.

مسألة (٤٢)

ثمَّ: للتراخي في الوجود، وجاءت لتراخي المنزلة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢]، أي: استقام على الهدي؛ فإن مرتبة الاستقامة أعلى؛ إذ هي أشق كما قيل:

لِكُلٍّ إِلَى نَيْلِ الْعُلَى حَرَكَاتٌ ❊ وَلَكِنْ عَزِيزٌ فِي الرِّجَالِ ثَبَاتٌ

وقد شاعت في الانتقال من كلام إلى كلام.

ثم إن التراخي يرجع إلى التكلم عند أبي حنيفة، وإلى الحكم عندهما، فإذا علق الثلاث المتعاطفة بثُمَّ بالشرط مقدماً أو موخرًا، لم يتعلق به حقيقة إلا الملاصق عنده.

فإن قدم الشرط في غير المدخولة تعلق الأول، ونزل الثانِي، ولغا الثالث، وإن أَخَّر وقع الأول، ولغا الباقي، وفي المدخولة إن قدم تعلق الأول ونزل الباقي، وإن أخَّر نزل الأولان وتعلق الثالث، وعندهما يتعلقن جميعاً وينزلن مرتَّباً، ففي المدخولة يقع الثلاث، وفي غيرهما واحدة.

له: أن مطلق التراخي ينصرف إلى الكامل، وهو ما في التكلم والحكم معاً.

وفي «التوضيح»: أن التراخي في الحكم بدون التكلم ممتنع في الإنشاءات؛ لأن حكم الإنشاء لا يتأخر عنه، فإذا تراخى الحكم كان التكلم متراخياً تقديرًا، كما في التعليقات يعتبر الإيقاع عند وجود الشرط.

ويشكل على الوجهين قوله: أنت طالق ثم طالق، فإنه إذا فصل الثاني عن الأول بقي

بلا مبتدأ، فيجب أن يلغو.

وما في «التلويح» من أن الاتصال صورة كاف في العطف والتشريك في المبتدأ، وأمّا التعليق بالشرط فيتوقف على الاتصال صورةً ومعنًى، فلعل وجهه أن الخبر لا يتم كلاماً بدون المبتدأ، فيشتد اقتضاءه للارتباط به فيكفي فيه أدنى اتصال، بخلاف الجزاء بالنسبة إلى الشرط، ومع هذا كله فالأشبه[1] اعتبار الحكم دون التكلم كقولهما، على عكس مسألة خلفية المحال، فالأشبه فيها قوله كما لا يخفى.

مسألة (٤٣)

بل: في الإثبات والأمر للإضراب عما قبله بصرف الحكم عنه إلى ما بعده، وجعله كالمسكوت عنه، وقيل: بنفيه، ومع كلمة (لا) نص في النفي كما في «التلويح»، وأمّا في النفي والنهي فلإثبات الضد مع تقرير الأول على حكمه، وقيل: بل لصرف النفي عن الأول وجعله كالمسكوت عنه كما في الإثبات، ورُدَّ بأنه مخالف للعرف، وقد يستعمل للترقي.

وفي «التحرير»: وقبل الجملة للإضراب عما قبله بإبطاله، كقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقد يكون للإفاضة في كلام آخر من غير إبطال، كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعلى: ١٦].

وادعى ابن مالك في «شرح الكافية» حصر (بل) في كلام الله تعالى على هذا المعنى.

وفي «التلويح» تصريح به أيضاً، ولكن الحق أنه قد جاء فيه لإبطال ما وقع في كلام غيره كثيرًا.

وصحح ابن هشام أن (بل) في الحمل ليست عاطفة بل ابتدائية؛ لأنك لمّا أضربت عن الأول صار كأنه لم يذكر، وكان الثاني كلاماً مستأنفاً، واختاره في «التحرير».

وفي «المُسلَّم»: ممنوع، بل عدم الاشتراك خيرٌ.

أقولُ: نفي العطف في الجمل ليس قولًا بالاشتراك؛ إذ العطف ليس معنى (بل)، بل من أحكامها، ولو سلم فتعدد معناها ثابت قطعاً لا يمكن انكاره، فكيف ينكر اشتراكها؟

(١) سقط النص من نسخة (ب) من قوله (فالأشبه) إلى قوله (فالأشبه) الآتي في السطر التالي.

وما قيل: أنه حقيقة في الإعراض عن الأول وهو متنوع، فتارة بجعله مسكوتـًا عنه أو مقررًا، وتارة بإبطال نفسه أو غرضه، فحقيق بأن يعرض عنه.

فرع: قال زُفر رحمه الله: يلزم ثلاثة في: له درهم بل درهمان، فقيل: لأنه إبطال، وفي «التحرير»: لا حاجة إليه، بل يكفي أن الإعراض عن الأول وجعله كالمسكوت عنه رجوع عن إقراره به فلا يملكه.

في «المُسلَّم»: وليس الإعراض كالاستثناء؛ لأنه تكلم بالباقي، وهذا إضراب بعد التكلم.

أقولُ: لك أن تقول: الاستثناء أيضـًا صرف الحكم عن البعض بعد التكلم بالكل حقيقةً، وكونه تكلمـًا بالباقي أمر حكمي يتأتى نظيره هناك أيضـًا.

ثم ذكر جوابـًا عن دليل زُفر ما في «التحرير» أن (بل) وإن كان إضرابـًا بعد التكلم، ولكن في الزيادة تسليم المزيد عليه، فلا يبطل الإقرار، وزاد عليه ما قال: وأمَّا قياس زفر الإقرار على الإنشاء نحو: طالق واحدة بل ثنتين، حيث تقع ثلاث، فمع الفارق؛ لأن الإقرار إخبار على الأصح، فلا تفريع فيه على اللفظ.

أقولُ: تفرع المؤاخذة بالإقرار على لفظه ظاهر، وإن كان وجود المقربة غير متفرع عليه، وبالجملة: فالفرق مشكل.

وما قيل: من أن الإنشاء لا يتأخر حكمه عنه، فإذا تكلم بالواحدة ثبتت بصفة الوحدة، فليس له أن يبطلها لا ذاتها ولا صفتها بكلام آخر؛ إذ الواقع لا يرتفع، بل يثبت بالكلام الآخر موجبه برأسه، وأمَّا الإقرار فله فيه الرجوع عن الواحد بصفة الوحدة بضم آخر معه؛ إذ ليس فيه إبطال حق المقر له بل تأكيده، فكأنه مغالطة؛ إذ امتناع ارتفاع الطلاق الواقع بذاته لا يقتضي امتناع ارتفاع صفة وحدته بضم آخر معه، كيف ولو صح لزم امتناع لحوق طلقة بأخرى.

فرع آخر: إذا قال لغير مملوسة: إن دخلتِ فأنتِ طالق واحدة بل ثنتين، تقع عند الشرط ثلاث؛ لأن (بل) لإبطال حكم الأول وإقامة الثانِي مقامه، والإبطال ليس في وسعه، فقام الثانِي مقام الأول في ارتباطه بالشرط، ولم يبطل فصار كالحلف بيمينين، بخلاف

العطف بالواو؛ فإن الثاني فيه يرتبط بتوسط الأول، فيكون بعده تتِمّةً.

في الفرعين بحث: وهو أن (بل) مغير لحكم الصدر، فيجب أن يتوقف الحكم عليه، ويصح إبطال الواحد وإبداله باثنين معلقاً أو منجزًا.

مسألة (٤٤)

لَـكِن: خفيفة وثقيلة للاستدراك، وهو دفع التوهم الناشي عن السابق، ولكن يجب في المفرد أن تكون بعد النفي، وفي الجملة اختلاف ما قبلها وما بعدها إثباتاً ونفياً ولو معنًى، وقد يجيء للتأكيد في نحو قوله: ولو طارَ ذو حافرٍ قبلَها لطارَتْ ولكنه لم يطر، واذا ولي الخفيفة جملةً فحرف ابتداء كالثقيلة، أو مفرد فعاطفة، كذا في «التحرير»، وسلمه في «المُسلَّم».

ولا يخفى أن الفرق بين الجملة والمفرد في عاطفية (لكن) وعدمها مع اتحاد معناها تحكم، كيف لا؟ وقد حكموا بعاطفية (بل) مطلقاً مع تعدد معانيها، إلا شرذمة منهم ابن هشام كما مرَّ.

ثم في «التحرير»: شرط عطفها الاتساق، أي: الانتظامُ والارتباط بأن يصلح ما بعدها تداركًا لما قبلها، وذلك عند عدم اتحاد محل النفي والإثبات، وهو الأصل، فيحمل عليه ما أمكن، فصحَّ: لا لكن غَصْبٌ، في جواب المقر له: عليَّ مائة قرضاً، بخلاف من بلغه تزويج أمته فقال: لا أجيز النكاح لكن بمائتين، فيحمل على الاستيناف بإجارة نكاح آخر بالمائتين، بخلاف: لا أجيزه بمائة لكن بمائتين؛ لأن التدارك في قدر المهر لا أصل النكاح.

فرع: قول المقرّ له بعين: ما كان لي ولكن لزيد، ظاهر في ردِّ الاقرار، ولكن يحتمل تحويله إلى زيد، بمعنى أنه وإن اشتهر كونه لي لكن كان في الحقيقة له، ولمَّا كان التحويل تغييرًا صحَّ موصولًا لا مفصولًا.

مسألة (٤٥)

أَوْ: لأحد الأمرين، فيعم في النفي والنهي؛ إذ انتفاء الواحد المبهم إنما يكون بانتفائهما

دون الإثبات والأمر، إلا بدليل كالنكرة، بخلاف الواو لا بقرينة، فقوله: لا أقرب هذه أو هذه، إيلاء منهما، وإحداكما من إحداهما[١]؛ لتعرف إحدى بالإضافة، وليست في الخبر للشك أو التشكيك.

في «التحرير»: لأن المتبادر إفادة النسبة إلى أحدهما.

وفي «التوضيح»: لأن وضع الكلام للإفهام لا للإبهام، وإنما ينتقل إلى أحدهما؛ لأن سبب الإبهام أحدهما، فتسامحوا في القول بأنها لأحدهما، على أنه قد يكون الإبهام لمجرد تلطف وإظهار نصفة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤].

ويرد ما في «التوضيح» ما في «التلويح»: من أن الشك أيضاً معنى يقصد إفهامه، نعم التشكيك ليس مقصودًا بالإفهام ضرورة، وليست أيضاً في الإنشاء لخصوص التخيير بين أمرين بمنع الجمع، أو للإباحة بمنع الخلو، وإنما يعلم الخصوص[٢] بالأصل، فإن كان المنع فتخيير، كبع من عبيدي هذا أو ذاك، وإلا فإباحة، كجالس الحسن أو ابن سيرين، وكخصال الكفارة.

وإنما قال أبو حنيفة والشافعي في آية المحاربة وهو في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، بتوزيع الأجزية على الأحوال من كونهم قاتلين فقط، أو مع أخذ المال، أو آخذين فقط، أو مخيفين فقط، مع أن الظاهر هو التخيير مطلقاً، كما قال به جمٌّ غفيرٌ من التابعين، ونقل عن مالك؛ لأن التخيير بين الأخف والأغلظ غير معهود، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، فحمل على التفصيل بحسب الأحوال، وقد روى أبو يوسف الخبر به أيضاً، ولكن يمكن التخيير بناء على تفاوت الأشخاص في الانزجار، فلا يبعد التفويض إلى رأي الإمام.

---

(١) أي: في قوله: لا أقرب إحداكما، يكون الإيلاء من إحداهما؛ لأن إحداكما معرفة.

(٢) في نسخة (أ) تحت السطر: أي خصوص التخيير والإباحة.

وقد تستعار للغاية والاستثناء في مثل: لألزمنك أو تعطيني حقي، قيل: ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، أي: حتى.

فرع: قال لعبيده: هذا حر أو هذا وهذا، فقيل: لا عتق إلا بالبيان، كهذا أو هذان، فيخير بين الأول والأخيرين، وقيل: يعتق الأخير في الحال ويتخير في الأولين، كأحد هذين وهذا، ونسب في «التقرير» الأول إلى زفر والفراء، والثاني إلى الجم الغفير، ورجَّح في «التوضيح» الثاني بأنه يلزم على الأول تقدير صيغة التثنية، أي حرَّان، والمذكور في المعطوف عليه مفرد، وبأن العطف بأَوْ مغير، فيتوقف الصدر عليه دون الواو.

وتعقبه في «التلويح»: **أوّلًا**: بأن تقدير التثنية غير ممتنع، كزيد قائم وغلاماه، ولئن كان خلاف الأولى فغير لازم؛ لجواز تقدير: أَوْ هذا حر وهذا حر، ولزوم كثرة الحذف مشترك الإلزام؛ إذ على القول الثاني يلزم تكميل الجملة الناقصة بتقدير المثل، كما في جاء زيد أو عُمر، ولو سلم فمعارض بقرب المعطوف عليه، وكونه مذكورًا صريحاً.

وثانيًا: بأن العطف بالواو يحتمل التغيير هنا، لاحتمال العطف على المغير.

أقولُ: ولمَّا تعارض القولان فليرجع إلى المتكلم في البيان، ولكن له الخيار في تعيين أحد شقوق أربعة، كأنه ردَّد بينها.

مسألة (٤٦)

حتَّى: للغاية جزء وغيره، وتكون جارة وعاطفة.

وشرطوا في العاطفة كون معطوفها أعلى أجزاء المعطوف عليه أو أدناها، نحو: مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحاج حتى المشاة، وقد يقال: الشرط كونه جزءًا أو كالجزء نحو: قتل الجند حتى دوابّهم، وخرج الصيادون حتى كلابهم، وأعجبتني الجارية حتى حديثها، وأجاز الفراء: إن كلبي ليصيد الأرانب حتى الظباء، وأنكره البصريون.

وأمَّا الجارة فالأكثر على عدم اشتراط الجزئية فيها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]، خلافًا للسيرافي وغيره، ولعلهم اعتبروا الملاصق للجزء الأخير كالجزء.

وأنكر في «التحرير» كون العاطفة للغاية، واستحسن ما في «البديع»: حتَّى: للعطف أو للغاية، وتمسَّك بأن تقدير الانتهاء في مثالي الأنبياء ومشاة الحاج بحسب اعتبار المتكلم دون الواقع، كما في «التلويح»: تكلف ينفيه الوجدان؛ إذ لا نجد اعتبار تعلق الموت شيئاً فشيئاً إلى أن انتهى إلى الأنبياء.

وفي «المُسلَّم»: ليس بتكلف، بل تحقيق للعرف. **أقولُ**: كأنه هو التحقيق.

ويكون (حتَّى) ابتدائية بعدها فعلية أو اسمية، مذكور خبرها أو محذوف بقرينة السابق، وشرط في «البديع» كون الخبر من جنس المتقدم، فلا يقال: ركب القوم حتى زيد ضاحك، بل يقال: راكب، ومنه قول امرئ القيس:

سَرَيْتُ بِهِمْ حتَّى تكِلَّ مطِيُّهُم * وحتَّى الجِيادُ ما يُقَدْنَ بأَرْسانِ

أي: حتى أعيت الإبل والخيل، فطرحتُ حبالها على أعناقها.

وأمَّا نحو: أكلتُ السمكةَ حتى رأسها، فيتأتى فيه الوجوه الثلاثة، ولكن الرفع بتقدير الخبر.

وفي دخول ما بعدها جارة في حكم ما قبلها مذاهب، ثالثها: دخوله إن كان جزءاً، ورابعها: لا دلالة إلا للقرينة، وفي «التحرير»: وهذا هو أحد الأولين، والحق ما في «التقرير»: أنه غيرهما؛ إذ هما الدلالة على الدخول وعدمه، وأمَّا العاطفة والابتدائية فالدخول فيهما اتفاق، ولكنه في الابتدائية بمعنى وجود المضمونين في وقت كما في «التحرير».

ثم قد تدخل الأفعال فتنصبها بتقدير أن، وتكون للغاية إن أمكن، وإلا تستعار للسببية، كأسلمت حتى أدخل الجنة، وفي «الكشف»: العلاقة الاشتراك في انتهاء الحكم، وتعقبه في «التلويح» بأن الإسلام لا ينتهي بدخول الجنة، وأنه لو صح ذلك لكان للغاية حقيقةً، ودفعه في «التحرير» بإرادة إحداث الإسلام، أو إسلام الدنيا، ولا يخفى عدم تمامه، وفي «المُسلَّم» بأن السبب يظهر تمامه بالمسبب، فكأنه منةٍ به.

أقولُ: الظاهر تمامه، ولكن توجيه عبارة «الكشف» به بعيد.

واختار في «التلويح»: أن جزاء الشيء يكون مقصوداً منه، بمنزلة الغاية من المغيا، وردَّه في «التحرير» بأنه أبعد ممَّا في «الكشف»؛ إذ الغاية قد لا تكون مقصودة كرأسها وغيره.

أقولُ: لو قيل: بأنها مقصودة غالباً لم يبعد.

ويُمكن أن يقال: أن السبب ينتهي مباشرته، والتوسل به إلى المسبب بوجوده، فكأنه ينتهي به ذاته، كالمغيا بغايته.

قالوا: وقد تُستعمل للعطف بمعنى مطلق الترتيب ولو بمهلة عند تعذر الغاية والسببية، ومثَّل له في «التوضيح» بنحو: إنْ لَمْ آتِك حَتَّى أَتَغَدَّى عِنْدَك، وعلَّل امتناع السببية بأن فعله لا يكون جزاءً لفعله، قال: وليس لهذا نظير في كلام العرب، بل اخترعه الفقهاء استعارة، وفي «التحرير»: ولذا جوزوا: جاء زيد حتى عمرو، وإن منعه النحاة.

أقولُ: أمَّا امتناع كون فعل المرء جزاءً لفعله، فلا يقول به محصل، فضلاً عن فاضل، وكيف يغفل عن الإسلام ودخول الجنة؟

وأمَّا استعمال الفقهاء (حتَّى) في الأفعال عاطفة على خلاف قانون العربية، فليتَ شعري كيف ساغ لهم بناء الأحكام على أمر مخترع مبتدع؟ وهلا اعتبروا بما قيل: ثبت العرش ثم انقش.

فإن قلتَ: لا حجر في التجوز مع وجود علاقة معتبرة نوعاً، وإن لم يثبت اعتبارها شخصاً.

قلتُ: لا جواز للتجوز مع المنع الصريح، وإن سلم فليس لأحد أن يغير الأدوات عن مواقعها في العربية ويخرجها عن خصائصها، من كونها جارة، أو ناصبة، أو عاطفة، أو من دواخل الاسم أو الفعل، والجملة اسمية أو فعلية، أو نحو ذلك، فلا يجوز أن يقال: إن قام زيد، تجوزًا بأن المثقلة عن قد، ولا: قد زيدًا قائم، لعكسه، مع اشتراكهما في التحقيق.

وبعد اللَّتيا واللَّتي قد بانَ لك أن المعتبر في حتَّى هو استعمالها في الغاية والسببية، حتى في: إنْ لَمْ آتِك حَتَّى أَتَغَدَّى.

وأنَّ ما في «التلويح»: أن الصواب حذف ألف (أتغدَّى) للعطف على المجزوم، في مَعْرِض الجزم بالخطأ.

وأن ما في «المُسلَّم» تبعاً لما في «التلويح» عن «الزيادات» أنه إن قال ذلك، يشترط للبر وجود الفعلين ولو متراخياً، إلا أن نوى الاتصال، تفريع على غير أصل، وغاية ما

يقال: أن ذلك الاستعمال قد تعارفه العوام، فبنى الفقهاء عليه الأحكام.

مسألة (٤٧)

الباء: للإلصاق، ومنه الاستعانة، والظرفية، والمصاحبة، وأمّا باء المقابلة فمن فروع الاستعانة، فإن الأثمان وسائل يُستعان بها على المقاصد، فصح الاستبدال بالكر من الحنطة قبل القبض في: اشتريتُ هذا العبد بكر حنطة موصوفة، دون العكس؛ لأنه سَلَم يوجب الأجل وغيره، فامتنع الاستبدال به قبل القبض.

في «التحرير»: وقول الشافعي: أنها للتبعيض في نحو: امسحوا برؤوسكم، أنكره محققوا العربية، وفي «التقرير»: منهم ابن جنِي، حتى قال ابن برهان النحوي الأصولي[1]: من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى أهل اللغة بما لا يعرفونه.

وفي «المُسلَّم»: وما في «المنهاج» أنه شهادة نفي، فمدفوع على وهنه بأنه كشهادة حصر الورثة، وشربتُ بماء الدحرضين غير مثبت لاحتمال الزيادة والتضمن.

أقولُ: في «التحرير» و«التقرير»: أن طائفة من متأخرى النحويين كالفارسي، والقتبي، وابن مالك - **أقولُ**: وصاحب القاموس - ادعوا مجيء الباء للتبعيض في نحو قول بعضهم يصف السحب: شربن بماء البحر ثم ترفعت، وقول عنترة يصف الناقة:

شَرِبَتْ بماءِ الدُّحْرُضَيْنِ فأصْبَحَتْ * زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِياضِ الدَّيْلَمِ

والدحرضان ماءان، يقال لأحدهما وسيع، وللآخر الدحوض، فغلب في التثنية، والزوراء المائلة، والدَّيلم صنف من الترك، وأراد أعداءه، وقيل: أرض.

وأنكر ذلك ابن جني في «سرّ الصناعة» قائلًا: لا يعرفه أصحابنا.

ورُدَّ بأنه شهادة نفي، وأجيب بأنها ثلاثة أقسام:

---

(١) هو أبو الفتح، أحمد بن علي بن محمد الوكيل، البغدادي، الشافعي، المشهور بابن برهان، ولد سنة (٤٤٤هـ)، كان حنبليًا ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، كان حاد الذهن حافظًا، لا يكاد يسمع شيئًا إلا حفظه، من كتبه في أصول الفقه: «البسيط» و«الوسيط» و«الأوسط» و«الوجيز» وغيرها، وتوفي سنة (٥٢٠هـ). انظر ترجمته في: الفتح المبين (٢/ ١٦) وغيره.

معلومة: نحو العرب لم تنصب الفاعل.

وظنية: نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره، و: أو لازمة قبلها ضمة.

وشائعة غير منحصرة: نحو لم يطلق زيدًا مرأته، من غير دليل، فهذا هو المردود، وكلام ابن جني من الثاني؛ لأنه شديد الاطلاع على لسان العرب.

وأمّا التمسك بالبيتين فضعيف؛ لاحتمال كونها زائدة، فإنه شائع متحقق متفق، أو للظرفية أو للإلصاق على ظاهره، أو بتضمين شَرِبَتْ معنى رَوِيَتْ، واختاره ابن مالك، ومشى عليه غير واحد في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، وبا الجملة فلم يثبت كونها للتبعيض، وإنما يثبت البعضية في البيتين لظهور العقلية أن السحب لم يستغرقن البحر، والناقة لم تستوعب ماء الدحرضين، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]؛ لأنها لمّا دخلت على المحل جعلته كالآلة، فلا يراد كله، بل قدر ما يحصل به المقصود، هذا ما فيهما.

ولا يخفى أن فهم التبعيض في الآية لمّا كان بمعونة باء الاستعانة كان مدلولًا لها ولو مجازًا، إلا أن يقال: أنه مفهوم بطريق الإلتزام، لا مستعمل فيه، أو يقال: الكلام في دلالة الحقيقة على ما هو وظيفة اللغة.

لكن فيهما: أن مثل الشافعي ليس بصدد إثبات اللغة، ولا يهمه ذلك، بل يكفيه فهم البعضية بأي وجه كان؛ إذ به يرتفع الإجمال والإبهام ويتأتى استنباط الأحكام.

فرع: قالوا: يجب لكل خروج إذن في: إن خرجت إلا بإذني؛ لأنه استثناء مفرغ فلم يخرج من المنع إلا خروج ملصق بالإذن، بخلاف: إلا أن أذن؛ لتعذر استثناء الإذن من الخروج، فيحمل على التجوز فيُجعل مجازًا عن الغاية فيتحقق البَرّ بمرّة.

وأمّا وجوب تكرار الإذن في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، إنما هو لتعليل النهي بالإيذاء لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِۦ مِنكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

في «المُسلَّم»: حذف حرف الجر مع أن المصدرية قياس، واستعمال المصدر للحين شائع، فما وجه الترجيح؟ وفي «بعض شروحه»: أن الوجه موافقة البر للبراءة الأصلية،

فلا يثبت الحنث بالشك، فالأولى أن يقال: هذان وجهان شائعان، والغاية نادرة في الغاية، فالحمل على الشائع أولى.

أقولُ: احتمال وقوع المصدر حيناً مذكور في «التوضيح».

وأجاب عنه بمعارضة احتمال الغاية والرجوع إلى الأصل.

وأورد عليه في «التلويح»: تأيّد احتمال الحين باحتمال حذف حرف الجر.

ونقل في جوابه عن «المبسوط»: أن قولنا الأخر وجه بأن آذن ركيك غير مستعمل.

ويرد عليه: أن ركاكة ذكره لا يقتضي ركاكة حذفه، ويمكن أن يقال: أن احتمال الحين لا يوجب الإذن لكل خروج؛ إذ ما بعد الإذن يعد من أوقات الإذن عرفاً.

ولكن يشكل عليه: إلا بإذنِي، إلا أن يعتبر هناك تعدد الإذن لإفادة الإضافة العموم، بخلاف: إلا أن أذن، وفيه ما فيه.

مسألة (٤٨)

عَلى: للاستعلاء ولو معنًى، فيعم اللزوم كالدين؛ لأنه يعلو المديون ويركبه، ويستعار في المعاوضات المحضة كالبيع والإجارة والنكاح للإصاق إجماعاً، وكذا في الطلاق عندهما، ففي: طلقنِي ثلاثاً على ألف، يستحق ثلث الألف بواحدة، كما لو قالت: بألف، وعنده للشرط فلا شيء له؛ لعدم انقسام المشروط على شرطه.

ورجح في «التحرير» قولهما بأن الأصل فيما علم مقابلته بمال أن يكون المال عوضاً له، ودفعه في «التقرير» بأن ذلك إنما هو فيما لا يحتمل الشرط المحض، والطلاق يحتمله، ورجَّح الشمس السرخسي قوله بأنه مجاز في الإلصاق، حقيقة في الشرط.

وفي «التحرير»: ممنوع؛ لأنَّ اللزوم وهو المعنى الحقيقي فهو مجاز فيهما.

وفي «التقرير»: بل هو حقيقة فيهما، فإنهما من أفراد اللزوم.

وفي «المُسلَّم»: اللزوم إنما يتحقق بعد التعلق، أي: الإلصاق؛ لأنه يوجب المقابلة، وهي توجب اللزوم والكلام في أصل التعلق، أي: لا في موجبه.

أقـولُ: تأخر تحقق اللزوم عن تصور الإلصاق لا ينافي صدقه عليه؛ إذ غايته تأخر

تحقق الشيء عن تصوره، وليعتبر ذلك في نحو: له عليَّ كذا، فإن تصور اللزوم المفهوم من (على) متقدم على تصور مفهوم الكلام المتقدم على تحقق اللزوم.

ورجح في «التقرير» قوله بأن تعلق المجموع بالمجموع مفهوم من الكلام ضرورة، وأمَّا قسمة الأجزاء على الأجزاء فأمر زائد بلا دليل، فإن الطلاق يحتمل المقابلة بالمال من غير انقسام، كإن طلقتَنِي ثلاثـًا فلك ألف، بخلاف البيع ونحوه، فلم يثبت الانقسام بالشك مع أن الأصل فراغ الذمة.

أقولُ: ولك أن ترجح قولهما بأن الغالب في المجموعين المتقابلين هو الانقسام، على أن فيه نظرًا للجانبين؛ إذ هي قد حصل بعض مقصودها، فالأنسب الأعدل أن يجب عليها بعض ما شرطت له.

فإن قلتَ: لعلها لم تقصد طلقةً واحدةً أصلًا، وإنما كان غرضها في الثلاث.

قلتُ: الغرض الصحيح إنما هو في استقلالها بأمرها لتختار ما هو أصلح لها، ويحصل ذلك ببينونتها بواحدة، وأمَّا تغليظ البينونة فليس بغرض صحيح شرعـًا.

فرع: قال: عليَّ ألف يلزمه الدين، ولو وصل وديعة تعين المجاز وهو وجوب الحفظ.

مسألة (٤٩)

مِنْ: لابتداء الغاية، أي: المسافة ذاتها مكانـًا أو زمانـًا عند كثير من أئمة اللغة، ومنهم المبرد، وللتبعيض عند كثير من الفقهاء كفخر الإسلام، وصاحب «البديع»، وللتبيين عند البعض ومنهم البيضاوي، وأرجع كل فريق باقي معانيها إلى ما ذهب إليه.

فالابتدائيون: يعتبرون في نحو: أخذتُ من الدارهم، ابتداء الأخذ منها، وفي قوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، ابتداء الاجتناب، والمبعضون في الأخير كون الرجس بعضـًا من الأوثان.

وأمَّا المبينون: فبيانهم سهل؛ لظهور نحو من البيان في الكل.

وفي «التحرير»: إرجاع التبعيض إلى الابتداء تعسُّف غير صحيح؛ إذ لا يفهم الابتداء ولا يقصد في نحو: أكلتُ من الرغيف، كيف وقد يكون الابتداء بغيره.

والاستقراء يفيد أن متعلقها إن تعلق بمسافة إمَّا بقطعها كسِرتُ ومشيتُ، أو بغيره كبعتُ وأجرتُ من كذا إلى كذا، فللابتداء، وإن أفادتنا أوَّلًا كأخذتُ وأكلتُ وأعطيتُ، فلإيصاله إلى بعض مدخولها، فكل من المعنيين متبادر في محله، فالحكم بالحقيقة في أحدهما وبالمجاز في الآخر تحكم، بل الحق أنه مشترك، أو لمشترك وهو الإظهار.

أقولُ: الأظهر الأخصر أن المتبادر عند معادلة (إلى) له هو الابتداء، وعند وقوعه في موضع الموصول مع ضميره البيان، وعند عدمهما مع تعدد مدخوله معنى التبعيض، فالحق هو الاشتراك اللفظي بخصوصه؛ فإن الإظهار المطلق يعم جميع الحروف.

مسألة (٥٠)

إلَى: للانتهاء، وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مذاهب أربعة كحتَّى.

وفصَّلها في «التوضيح» بالدخول، إلّا مجازًا، وعكسه، والاشتراك والدخول بشرط تناول الصدر، كالمرافق في الغَسل، ويسمى غاية الإسقاط، لا عند عدمه كالليل في الصوم، ويسمى غاية مدِّ الحكم، وذكر أن المختار هو الرابع؛ لأنه نتيجة اجتماعها؛ لأن الأولين متعارضان، والثالث متعارض في نفسه، ولكن شرطه في الدخول تبعاً للبزدوي: أن لا تكون الغاية غاية قبل التكلم، وتسمى القائمة بنفسها.

وأورد عليه في «التلويح» **أوَّلًا**: أن المختار هو أنَّها لا تدل على الدخول ولا على عدمه، بل كل منهما يدور مع الدليل.

أقولُ: وليس هذا شيئاً من الأربعة، أمَّا الأولان فظاهر، وأمَّا الأخيران؛ فلأن حاصله الدلالة على مطلق الانتهاء، فيؤول إلى الاشتراك المعنوي، والثالث هو اللفظي، والدليل قد يدل على الخروج مع تناول الصدر، كقرأتُ القرآن إلى الكهف، وعلى الدخول مع عدمه، كبعتُ ما بين هذا الحائط إلى هذا، فيغاير الرابع.

وثانياً: أن الدخول حقيقة مذهب ضعيف، لا يعرف له قائل، فلا يعارض عدم الدخول؛ إذ هو مذهب كثير من النحاة.

وثالثاً: أن اشتراط دخول الغاية بكونها غير قائمة بنفسها يوجب عدم دخول رأسها

في مثال السمكة، وهو خلاف مختار القوم، وعكس مقتضى الرابع.

أقولُ: فالصواب **أوّلًا**: تبديل الثالث بالمذهب المختار، حتى يعود مذاهب (إلى) كحتى، ففي «التحرير»: مذهب الاشتراك في (إلى) و(حتى) غير معروف، ولعله التبس بمذهب الإحالة إلى الدليل، فوضع موضعه.

وثانيًا: ترك التكلف في تقييد الغاية بالقيام بنفسها، ففي «التحرير»: أنه لا يزيد إلا الشغب.

وثالثًا: ترك العدول في الاختيار عن مختار القوم إلى الرابع، نعم لو قيل: أن الدخول هو الغالب عند تناول الصدر كعدمه عند عدمه لم يبعد.

وممّا حررنا ظهر أن ما في «المُسلَّم» من أن التفصيل بتناول الصدر وعدمه حسنٌ، وقد تأيّد باتفاق أئمة الفقه وأجلة اللغة كلام ظاهريٌّ، نعم ما فيه أن الأشهر في (حتى) الدخول وفي (إلى) عدمه قريب من التحقيق.

ثم الظاهر من غاية الإسقاط غاية ضربت لأجل إسقاط ما وراءها، وقيل مغياها الإسقاط ولذا لا تدخل تحته، فمعنى: إلى المرافق، مسقطين من الإبط إليها، كذا في «التوضيح».

فرع: قال له: عليّ من درهم إلى عشرة، يدخل الأول عنده لضرورة دخوله فيما فوقه، لا الآخر فيجب تسعة، وعندهما يدخلان؛ إذ المعدوم لا يكون غاية، ووجوده إنما هو بوجوبه فعشرة، فعند زُفر يخرجان، كذا في «التوضيح».

وأورد عليه في «التلويح» أن دخول الأول عنده للعرف ودلالة الحال، لا لما ذكره؛ إذ هو مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض، فإن الواحد الأول إنما يكون جزء للاعتداد التي فوقه لا للأحاد، كالثانِي والثالث وما بعدهما، والمراد هنا هي الأحاد لا الأعداد، وإلا كان اللازم على تقدير خروج العشرة أربعة وأربعين، وعلى تقدير دخولها أربعة وخمسين، ولا لما ذكر غيره من أن الثانِي لا يتصور بدون الأول لتضائفهما، ولذا يقع ثنتان في من واحدة إلى ثلاث، ضرورة اقتضاء الثانية للأولى، بخلاف أنتِ طالق ثانية؛ إذ لم يجر للأولى ذكر، فيلغو الوصف بالثانية؛ لأن التضائف إنما هو بين وصفي

الأولية والثانوية لا بين ذاتيهما، فإيقاع ما هو ثان لا يوجب إيقاع ما هو أول، كما أن كون الأب في الدار لا يوجب كون ابنه فيها.

أقول: فيه **أوّلًا**: أن اشتباه الثانِي والثالث مثلًا بالاثنين والثلاثة ليس من باب اشتباه العارض بالمعروض، بل من باب اشتباه الجزء بالكل إن اعتبر ذاتا المشتبهين، أو عارض الجزء بعارض الكل إن اعتبر مفهوماهما، لكن الأمر فيه هين.

وثانيـًا: أن الظاهر في من واحد إلى عشرة، وما بين واحد إلى عشرة، هي الأعداد لا الأحاد، على خلاف من واحد إلى عاشر، وما ذكره من لزوم أربعة وأربعين، أو أربعة وخمسين، مبني على اعتبار الأعداد متباينة لا متداخلة، ولا ضرورة تلجئ إليه، ولذا قالوا: من أقرَّ بمالين في مجلس يلزمه واحد؛ لدخول الأقل في الأكثر.

وبالجملة: فمن له عشرة فله جميع الاعداد التي تحتها داخلة فيها، وعلى هذا فمعنى: من كذا إلى كذا، جميع الأعداد التي بينهما.

وبه ظهر أن ما رُوي من أن الأصمعي حاج زُفر في ذلك فقال: ما تقول فيمن قال: عُمري ما بين ستين إلى سبعين، أيكون ابن تسع؟ فتحيَّر زفر إلزام من غير لزوم.

وثالثـًا: أن إيقاع الثانِي بدون الأول ليس كوجود الأب في الدار بدون الابن، بل كوجوده في نفسه بدونه؛ إذ الطلاق وكذا ما يثبت في الذمة لا وجود له إلا بالإيقاع.

إلا أن يقال: أن الأبوة والبنوة من الإضافات الخارجية، فتقتضيان وجود موصوفيهما، وكذا كل منهما وجود موصوف الآخر في الخارج، وأمّا الأولية والثانوية فهم إضافتان عقليتان، فيمكن تعقل شيء ثانيـًا بالقياس إلى آخر تعقل أوّلًا، ثم إيقاع أحدهما بدون الآخر، فيكون أوّلًا أو ثانيـًا بحسب التعقل لا بحسب الوجود، ولا يخفى أنه على تقدير تمامه خلاف الظاهر.

ثم المشهور في دليل قولهما، وهو دخول الغايتين، أن المعدوم لا يصلح غاية، ووجوده إنما يكون بوجوبه.

وأورد عليه في «المُسلَّم» تبعـًا «للتحرير»: أن تعقل الغاية يكفي للتحديد بها، وفي دليل قول زفر بناءه على ما ذهب إليه في المرافق، من أن الغاية لا تدخل في المغيا، بقي كلام

على المذاهب الثلاثة، وهو أنه لو كان المراد تعيين عدد من الثلاثة، كان الكلام تطويلًا بلا فائدة، وأيضاً فالعرف مستمر في مثل: سني ما بين ستين إلى سبعين، على إرادة واحد من الأعداد التي بين العددين لا بعينه، كما لو قيل: نيف وستون، لا على إرادة سبعين ولا تسع أو ثمان وستين.

ولذا أجمعوا على أن المراد فيما رُوي من قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «أكثر أعمار أمتي ما بين ستين إلى سبعين» أنَّها تنيف على ستين ولا تجاوز سبعين، على ما ورد في رواية، وأقلهم من يجوز ذلك، وعلى هذا ينبغي أن يكون الخيار للمقر في تعيين أيما شاء من الأعداد التي بين الغايتين، هذا ما عندي والله تعالى أعلم.

مسألة (٥١)

فِي: للظرفية لاشتمال مجرورها على ما قبله اشتمالًا زمانيًا أو مكانيًّا، تحقيقاً أو تشبيهاً، نحو زيد في نعمة، والدار في يده، كذا في «التلويح»، ويلوح منه أنَّها حقيقة في مطلق الظرفية ولو مجازية.

فما في «المُسلَّم» أن نحو الدار في يده مجاز التزام لخلاف الأصل من غير ضرورة.

فروع

قال: غصبته ثوباً في منديل، لزماه، وعلى عشرة في عشرة يلزمه عشرة؛ لبطلان ظرفية الدراهم والدنانير لأمثالها، إلا أن يقصد المعية فعشرون، وأمَّا إن قصد الضرب على عُرف الحساب ينبغي أن يلزمه مائة، كما في رواية الحسن وهو قول زفر.

وأمَّا تعليل لزوم العشرة فقط، في المشهور بأن الضرب لا يفيد زيادة المضروب، بل تكثير أجزائه، وإلا لازداد، وما في يد الفقير بضربه في ألف ألوف مثلًا فضعيف؛ إذ ليس لزوم المائة مبنيًا على تأثير الضرب في زيادة المعدودات بحسب الخارج، بل على أن معنى ضرب عدد في عدد تكرير الأول بعدَّة آحاد الثاني، فالعدد المضروب في آخر هو المكرَّر بعدَّة آحاده، فعشرة في عشرة عبارة عن عشرة مكرَّرة عشر مرات، فتلزمه عشر عشرات، كما لو صرَّح بها، وكما يلزم عشرون في عشرة مضعَّفة.

مسألة (٥٢)

تقدير (في) يفيد استيعاب متعلقها لمدخولها عنده؛ للفرق لغةً وعرفاً بين: صمتُ سنةً وفي سنةٍ، فلم يصدق قضاءً في نية آخر النهار في طالق غدًا، بخلاف في غدٍ، وإنما يتعين أول الغد مع عدم النية في الأخير لعدم المزاحم، وعندهما لا يفيده، فيصدق فيهما، كذا في «التحرير».

ووجَّه في «التلويح» قوله بأن التقدير يجعل الظرف كالمفعول به، فيفيد تعلق الفعل بمجموعه مثله، إلا بدليل.

وفي «التقرير»: ومما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١]، فإن نصرة العقبى دائمة بخلاف الدنيا.

أقولُ: الظاهر أن محل الخلاف ما إذا صلح الظرف لتقدير (في) وذكره، والظرف الأول في الآية ليس كذلك، ثم ينبغي أن يفيد قوله بصلوح المقام، وعدمه دليل الخلاف، كما في «التلويح»؛ إذ لا استيعاب في نحو خرجتُ أو ضربتُ أو كلمتُ يوم الجمعة.

مسألة (٥٣)

إدخال (في) فيما لا يصلح ظرفاً لمتعلقه، نحو أنتِ طالق في الدار لغو، إلا أن يريد في دخولك بحذف المضاف، أو استعمال المحل في الحال، فيفيد التعليق بجعل المصدر للحين، أو باستعارة (في) للمقارنة، ولكن يفارق التعليقَ الصريح بأنه لا ترتب هنا، ففي أنت طالق في نكاحك، فنكحها لا تطلق، كمع نكاحك، بخلاف إن نكحتك.

فرع: قال: أنت طالق في مشية الله لم يقع، بخلاف في علم الله؛ لأن التعليق بالمشية متعارف فيصح، ولا علم بالمعلَّق به، بخلاف التعليق بالعلم لعموم تعلقه، فيُراد به المعلوم، أي: طلاقك ثابت في معلوم الله، كذا في «التوضيح».

وفي «التلويح»: بل المراد ثابت في علم الله محاط به، وأمَّا في قدرة الله فقالوا: كمشية الله؛ لأن القدرة وإن كانت عامة للممكنات، ولكنهات تستعمل في التقدير فيصح التعليق به، فلا يقع بالشك، وأمَّا احتمال إرادة المقدور فلا يوجب الوقوع لمعارضته باحتمال

التقدير؛ ولأن الثبوت في مقدور الله بمعنى أنه مقدور له، ولا يلزم منه الوقوع لعدم وجوب الوقوع لكل مقدور، بخلاف الثبوت في معلوم الله، فإن معلوم الثبوت واقع، كذا في «التحرير».

أقولُ: لكل من علم الله تعالى وقدرته تعلق مستلزم لوقوع متعلقه، وآخر بخلافه، فإن تعلق العلم يكون بنحو أنه واقع وبغيره، وتعلق القدرة بتأثيرها بالفعل وبغيره، فلا يظهر فرق بينهما ولا بين متعلقيهما، أعني المعلوم والمقدرور.

وما في «المُسلَّم»: من أن المشية والقدرة يصح تعلقهما بطرفي النقيضين، بخلاف العلم؛ إذ لا يتعلق إلا بالواقع.

فأقولُ: فيه أنه إن أريد التعلق بالنقيضين معًا، فغير صحيح في المشية أصلًا، وفي القدرة باعتبار التأثير بالفعل، وفي العلم باعتبار التعلق بنحو الوقوع لا مطلقًا، وإن أريد الأعم فيصح في العلم باعتبار نحويه، وكأنه بنى الكلام على أن المشية والقدرة مستويتا النسبة إلى الطرفين في ذاتيهما، وإلا لزم الإيجاب، وأمَّا العلم فمقتض لذاته التعلق بما هو الواقع، وإلا أمكن الجهل.

ولكن فيه أن اقتضاء العلم تعلقه بالواقع من حيث أنه واقع، فرع وقوعه المترتب على تعلق المشية والقدرة به، وقد يقال: المخلص هو إحالة الفرق على العرف، فإنه في المشية على التعليق، وفي القدرة على استبعاد الوقوع بحيث يقصر عنه قدرة البشر، وفي العلم على تحقيق وقوعه بحيث لا يمكن تخلفه.

أقولُ: فرق بين طلاقك في قدرة الله، وأنت طالق في قدرة الله، أو طلاقك واقع في قدرة الله، ففهم الاستبعاد عرفًا إنما هو في الأول فقط، والظاهر في الأخيرين هو التحقيق، فلا مخلص ظاهر إلا احتمال القدرة للحمل على التقدير.

مسائل أدوات الشرط

مسألة (٥٤)

إنْ: للتعليق بما هو على خطر الوجود، أي: متردد بين أن يكون وأن لا يكون،

ففي إن لم أطلقك فأنت طالق إنما تطلق في آخر حياة أحدهما؛ لأن الشرط هو العدم مطلقًا؛ لأنه الذي على خطر، وأمَّا السكوت فعدم مقيد بزمان، ولا خطر فيه؛ إذ هو مقطوع به، بخلاف (متى) فإنها لعموم الأزمنة، ولذا لا يتقيد التفويض بالمجلس في متى شئت، دون إن شئت.

مسألة (٥٥)

إذًا: ظرف زمان، وتستعمل للشرط محققًا بلا سقوط معنى الظرفية، وقد يجيء لشرط موهوم تنزيلًا له منزلة المحقق لنكتة، كما في قوله:

وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى * وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ[١]

والجزم به لضرورة الشعر، هذا عند البصريين.

وأمَّا عند الكوفيين فيستعمل للظرف، وكذا للشرط المحض، وحينئذٍ يجزم به ويكون بمعنى إن، ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في: متى لم أطلقك؛ إذ وجد وقت لم يطلق فيه، بخلاف إن على ما مرَّ.

وأمَّا إذا فعندهما كمتى لاشتراكهما في عدم سقوط معنى الظرف على ما ذهب إليه البصريون، وعنده كان اعتبارًا للشرط المحض على ما جوزه الكوفيين.

ووجه الفرق له بين هذه ومسألة التفويض، حيث جعل إذا فيها كمتى إن، إذا لما ترددت بين معينين وقع الشك ثمَّة في انقطاع الخيار بعد ثبوته، فلا ينقطع بالشك، وهنا في الوقوع في الحال، فلا يقع به.

في «المُسلَّم»: يرد عليهما في القول بالظهور في الظرف، أنه لو أراد الشرط المحض يجب أن لا يصدقه القاضي، مع أنه على ما نوى بالاتفاق.

أقولُ: إن ثبت الاتفاق رواية، فلعل وجهه أن الظهور إنما هو بمجرد أكثرية الاستعمال ولا يوجب ذلك التجوز في غير الظاهر، فيصدق في تعيين إحدى الحقيقتين.

(١) البيت لعبد قيس بن خفاف، والمعنى: إن لم يصبك فقر ومسكنة، فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل.

مسألة (٥٦)

لَوْ: للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه، فينتفى الجزاء فيه.

في «التحرير»: فدلالته على انتفاء الجزاء إلتزامية.

أقولُ: فما اشتهر من أنه لامتناع الثانِي لامتناع الأول مسامحة.

وقد يستعمل في مقام الاستدلال بانتفاء الثانِي على انتفاء الأول، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، واختاره ابن الحاجب، ورد على جمهور النحاة في اختيار الأول، لكن لا يخفى أن الشائع هو الأول.

وقد يستعمل للدلالة على دوام أمر بتعليقه بأبعد النقيضين عنه، حتى يعلم وجوده مع الآخر بالأولى، نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصيه، يعنِي فكيف يعصي مع خوفه؟.

في «التحرير»: وقد يستعمل شرطاً في المستقبل، كإن تجوزًا، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩] الآية، فيعتق بالدخول بعد قوله: لو دخلت عتقت، فعن أبي يوسف: لو دخلت، كإن دخلتُ، صوناً عن اللغو بقدر الإمكان.

وفي «التقرير»: أجاز بعضهم الفاء في جوابها، ومنهم من منعه، فحكم بالوقوع في الحال في: لو دخلت فأنت طالق.

و: **لَوْلَا**، لامتناع الثانِي لوجود الأول، فلا تطلق في: طالق لو لا حسنك أو أبوك، إذا زال أو مات؛ لأن زوال المانع غير موجب.

مسألة (٥٧)

كَيْفَ: سؤال عن الحال، ويجيء للشرط مع الجزم، وقيل: بشرط اقترانها بِها، وقيل: لا إلّا شذوذًا، قالوا: فعلا الشرط والجزاء فيها يجب أن يكونا متفقي اللفظ والمعنى، نحو كيف تصنع أصنع، فلا يجوز: كيف تجلس أذهب، بالاتفاق.

في «التقرير»: قيل: ولهذا لم تجزم عند البصريين لمخالفتها أدوات الشرط في هذا الشرط.

فرع: قال: طالق كيف شئتَ، وقعت رجعية، وتعلق صيرورتها بائنة أو ثلاثًا بمشيتها إن لم ينو الزوج، وإن نوى فإن اتفقا فذاك، وإلا فرجعية، هذا عنده، وقالا: لا يقع شيء ما لم تشاء في المجلس.

له: أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف، فتعين الأدنى.

ولهما: أن تفويض كل كيفية وحال إليها حتى الرجعية يستلزم تفويض الأصل؛ إذ لو ثبت بدون مشيتها لكان على حال ما.

وعلى هذا لا يرد ما في «المُسلَّم»: لا نسلم أن تفويض الحال الغير المنفكة تفويض للأصل؛ لجواز كون حال أولى عندم عدم المشية.

مسائل الظُّروف

مسألة (٥٨)

قبلُ، وبعدُ، ومعَ: متقابلات تدل على متقدم على المضاف إليه، ومتأخر عنه، ومقارن له، فإذا أضيفت إلى ظاهر فصفات لما قبلها، أو إلى ضمير فلما بعدها، فتلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة، لغير المدخولة، وثنتان في قبلها واحدة؛ لأن الموقع قبل يقع حال، فيقترنان كمع، بعكس بعد، بخلاف المدخولة، فثنتان.

في «التقرير»: واستشكل وقوعهما في واحدة قبل واحدة؛ لأن كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره، وأجيب بالمنع، نعم يقتضيه ظاهرًا لا قطعًا، والعمل بالظن واجب ما أمكن.

أقولُ: وقد حرر الجواب في «المُسلَّم»: بأن القبلية نسبة، وتحققها فرع المنتسبين.

ويرد عليه النقض بمثل قوله: أنتِ طالق أوَّلًا، أو ثانيًا، أو آخرًا، حيث لا يقع إلا ما ذكر، على ما صرَّحوا به.

مسألة (٥٩)

عِنْد: للحضرة الحسية والمعنوية، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾

[النمل: ٤٠]، وقوله عزوجل: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [النمل: ٤٠]، فالعندية أعم من الدين، وإنما تثبت الوديعة بإطلاقها؛ لأنها أدنى؛ ولأن الأصل هو البراءة، فيتوقف الدين على ذكره.

مسألة (٦٠)

غَير: في الأصل صفة، فلا يفيد حكماً لما أضيف إليه، متوغل في الإبهام فلا يتعرف بإضافته مع لزومها، نحو جاء رجل غير زيد، ويستعمل للاستثناء فيفيد نقيض الحكم السابق، ويلزمه إعراب المستثنى.

ففي له درهم غير دانق بالرفع يلزمه تامًّا، وبالنصب بنقصه، وفي دينار غير عشرة بالنصب كذلك عندهما، وتامًّا عند محمد لانقطاع الاستثناء عنده، لشرطه في الاتصال التجانس صورةً ومعنًى، واكتفيا بالمعنوي، وهو الاشتراك في الثمنية.

مسألة (٦١)

اللَّام: للإشارة إلى المعلومية، وأقسامها أربعة معروفة.

في «المُسلَّم»: الحق أن تخمس بلام الطبيعة في موضوع الطبيعة مثل الإنسان نوع.

أقولُ: هي داخلة في لام الجنس؛ فإنها على ما فسَّروها المشار بها إلى الطبيعة من حيث هي هي، لا من حيث انطباقها على أفرادها كلًّا أو بعضاً.

فإن قلتَ: موضوع الطبيعة معتبر من حيث الإطلاق، وهذه الحيثية خصوصية زائدة على حيثية هي هي[1]، تكون منشأً للأحكام الذهنية، كالنوعية والجنسية وغيرهما، بحيث لا ترى إلى الأفراد، وأمّا أحكام الجنس فقد ترى إليها، فالمناسب اعتبار هذه الحيثية أيضاً، وعدَّها من جملة مدلولات اللام؛ لكونها مفهومة منها في بعض مواردها.

قلتُ: دلالة اللام عليها ممنوعة، وأمّا انفهامها من تلك الأحكام لحكم العقل ضرورة

(١) هكذا تمَّ التصحيح في هامش نسخة (أ)، وهكذا أيضاً في (ب)، وكانتا أوّلًا في (أ)، وأيضاً في (ج) بدون التصحيح: (على الحيثية الهوهوية).

بأنَّها إنَّما تعرض الطبيعة من تلك الحيثية، وإن اكتفى بهذا القدر في وجوب التخميس، أمكن إيجاب التسديس باللام الداخلة على المحدود بالحد التام أو الناقص، فإن الحد إنما يثبت للمحدود في مرتبة ذاته، فيجب اعتبار هذه المرتبة أيضاً.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن حيثية الإطلاق لمَا كانت خصوصيةً زائدةً على أصل الطبيعة، كان المعتبر بِهذه الحيثية فرد الطبيعة من حيث هي هي، فيكون اللام المستعملة فيه للعهد الخارجي، كذا قيل.

بقي: أن اللام الداخلة على المعرفات اللفظية غير داخلة في الأربعة قطعاً، فيجب التخميس بها، ثمَّ الراجح من معانِي اللام العهد الخارجي حيث يكون معهود، ثم الاستغراق لأكثريته، سيَّما في استعمال الشارع، وكونه أعم فائدة، وأحوط في الأحكام ما عدا الإباحة، ثم الجنس.

وقيل: بالعكس، ونسب الأول إلى الأصوليين، والثانِي إلى البيانيين.

فرع: لا يكلمه الأيام والشهور، يقع على العشرة عنده، وعلى الأسبوع والسنة عندهما، لإمكان العهد عندهم، ولكن اختلفوا فيما هو المعهود.

مسألة (٦٢)

أَيّ: لجزء المضاف إليه معرفاً، ولجزئي منه نكرةً، ويجب مطابقة الضمير لأي في الأول، وللمضاف إليه في الثانِي، وعمومه قيل وصفي عارض لوصفه، وقيل وضعي.

فرع: قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، عتق الكل إذا ضربوا، بخلاف ضربتُه، إلا الأول إن ضربوا مرتباً، أو ما يُعيّنه المولى إن ضربوا معاً؛ لأن الوصف في ضربتُه للمخاطب، لا لأيّ.

في «المُسلَّم»: وأورد المضروبية، وصف فيعم كالضاربية.

أقولُ: المضروبية مدلول إلتزامي لضربتُه، والمعتبر هو المطابقي.

③ المقالة الثالثة: في الأحكام

وفيها فصول

١ - الفصل الأول في الحاكم

الحاكم هو الله تعالى وتقدس إجماعاً كما في «التحرير»، لا كما في «التوضيح» وغيره أن الحاكم عند المعتزلة هو العقل، فإنَّهم إنما جعلوه حاكماً بمعنى معرِّف الأحكام لا موجبها.

وأمَّا النزاع في أنه هل يثبت للأفعال حكم قبل ورود الشرع، فيكون حُسنها وقبحها عقليين، أو لا فشرعيين.

وتحرير محل النزاع أن الحسن والقبح يطلقان لثلاثة معان:

موافقة الغرض أو المخالفة، ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته كالحلاوة والمرارة، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان كالعلم والجهل، وكون فاعله مستحقًّا للمدح والثواب أو لمقابليهما.

أمَّا الأوَّلان فعقليان، وأمَّا الأخير فعند الأشعرية شرعي، أي: بجعل الشارع، فما أمر به فحسن، وما نهى عنه قبيح، ولو عكس الأمر لانعكس الأمر، وعندنا والمعتزلة عقلي، أي: غير متوقف على الشرع، بل ثابت قبل وروده، ولو في الجملة.

في «المُسلَّم»: لكن عندنا لا يستلزم الحسن والقبح حكماً في العبد، بل يوجب استحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فما لم يحكم ليس هناك حكم، ومن هاهُنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف، بخلاف المعتزلة، كالإمامية، والكرامية، والبراهمة، فإنه عندهم يوجب الحكم، ولولا الشرع وكانت الأفعال لثبتت الأحكام.

أقولُ: يستفاد منه الفرق بين المذهبين بوجهين:

الأول: أن حسن الفعل أو قبحه في نفسه موجب عندهم لنفس الحكم، وعندنا لاستحقاقه فقط.

والثانِي: أن الوجوب مثلًا عندهم ليس متوقفًا على إيجاب الشارع، أي: أمره وخطابه، ولذا يثبتونه على تقدير انتفاء الشرع بالكلية أيضًا، وعندنا متوقف عليه، ولذا شرطنا بلوغ الدعوة في التكليف.

وفيهما نظر:

أما في الأول: فلأن إيجاب استحقاق الحكم مع كون الحاكم حكيمًا لا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللايقة بها، ولا يرجح المرجوح، بل ما له استحقاق الترجيح في قوة إيجاب الحكم نفسه، فإن دفع هذا بأن مراعاة قانون الحكمة غير واجب عندنا، لا من الله تعالى ولا عليه كما عندهم، ورد أن الإخلال بقضية الحكمة قبيح عقلًا كالكذب، وقد صرَّحوا بامتناعه على الله تعالى، لكونه نقصًا، فكذا الإخلال بالحكمة، فتكون مراعتها واجبة عقلًا.

وأمَّا الثانِي: فلأن ثبوت الحكم قبل ورود خطاب الشارع وبلوغه إلينا لازم ظاهر العقلية الحسن والقبح، ولذا قال به معظم الحنفية، وأمَّا قبل الخطاب نفسه فلا يقول به المعتزلة.

والقول الفصل ما في «التحرير» و«التقرير»: قال الأشعرية: لا يتعلق بفعل المكلف حكم ما من الله تعالى قبل بعثته وبلوغ دعوة، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل ذلك.

والمعتزلة: يتعلق حكم الله تعالى بما أدرك العقل فيه حسنًا أو قبحًا قبل البعثة، لكن قدمائهم على أنَّهما لذات الفعل.

وطائفة من متأخريهم لصفة حقيقية فيه، وقوم في القبيح خاصة، والحسن عدم القبيح.

والجُبَّائية: لوجوه واعتبارات، وما لم يدرك فيه أحدهما إنما يتعلق الحكم به بالشرع.

والحنفية: للفعل حسن وقبح إمَّا لنفسه أو لغيره، قد يدركهما العقل فيدرك حكمه تعالى فيه، فلا حكم للعقل، بل إنما استقل بدرك بعض أحكامه تعالى، وهذا عين قول

المعتزلة، لا كما حرفه بعضهم.

ثم من الحنفية كأبي منصور من أثبت وجوب الإيمان وحرمة الكفر ونسبة الشنائع إليه تعالى، كالكذب والسفه، وبالجملة: وجوب شكر المنعم مطلقاً، وزاد هو وكثير من العراقيين إيجاب الإيمان على الصبي العاقل، ورووا عن أبي حنيفة: لو لم يبعث الله للناس رسولًا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وأمَّا في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة ببلوغ الشرع.

واختار فخر الإسلام، والدَّبوسي، والحلوائي نفي وجوب الإيمان عن الصبي العاقل، وعن البالغ الناشي على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة، ما لم تمض مدة التأمل وتقديرها إليه تعالى، لعدم الدليل على تعيينها، ولتفاوت العقول في القوة النظرية جدًّا.

والنجاريون: لا يتعلق حكم قبل البعثة كالأشعرية، وحملوا ما عن أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآيات في الأنفس والآفاق، على ما بعد البعثة، وعلى هذا فيحمل الوجوب في قوله: لوجب عليهم، على معنى ينبغي، لكن يأباه الفرق بين الإيمان وبين الشرائع، فقد بان أن الحنفية ما عدا النجاريين منهم قائلون بثبوت الأحكام قبل البعثة، وباستقلال العقل بإدراك بعضها كالمعتزلة.

في «العضدي»: قالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حسنة وقبيحة في ذواتها، فمنها: ما هو ضروري، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، ومنها: نظري، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، ومنها: ما لا يدرك إلا بالشرع، كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال.

وأورد عليه بعض محشيه: أن أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم بالثواب آجلًا؟

ودفعه في «المُسلَّم»: بأن العدل واجب عقلًا عندهم، فيجب المجازاة بحكم العقل إجمالًا، وإن كان خصوص المعاد الجسماني سمعيًا، على أنه بمعنى لو تحقق لتحقق.

أقولُ قبل السؤال: وأورد على الحنفية أيضاً: ولا يتأتى الجواب عنهم إلا بإسقاط حديث وجوب العدل، والاكتفاء بمنع كون مطلق المعاد سمعيًّا، وأمَّا العلاوة فتوجيه

لقولهم بما لا يرضى به قائله.

وأنت تعلمُ أنه إذا لم يعتبر وجوب العدل، لم يلزم وجوب الجزاء، ولا وجود دار له أصلًا، وأمَّا مجرَّد المنع فلا يكفي المجيب؛ لأنه مستدل، إلا أن يكون السؤال معارضةً، فالصواب في الجواب أن استحقاق الجزاء بحكم العقل لا يتوقف على تحقق المعاد، بل على استحقاقه بمعنى أنه يستحق أن يعاد ويجازي.

ثم إن صاحب «التحرير» اختار قول النجاريين في عدم تعلق حكم بالأفعال قبل البعثة، مع القول بعقلية الحسن والقبح، وقد عرفتَ ما فيه.

ثم نقل عن جميع الحنفية امتناع تعذيب المطيع، وتكليف ما لا يُطاق، وحرَّر:

محال النزاع ثلاثة: عقلية الحسن والقبح، واستلزامهما لحكم الله تعالى، والامتناع المذكور، والذي أرى أن الحق هو الإثبات في الجميع، وأن الأول ملزوم للباقيين.

ولنا فيه **أوَّلًا**: حُسن الإحسان، وقبح كفرانه، ومقابلته بالإساءة مما أطبق عليه العقلاء قاطبةً، حتى منكرو الشَّرائع طُرًّا، كالبراهمة والدهريَّة، فلولا أنه عقلي لما كان كذلك، ومنع الملازمة مسندًا بجواز كونه لمصلحة عامة لا يضرنا؛ إذ رعاية المصلحة حسن، وتركه قبيح بالضرورة، وإنما يضر من يدعي أنه لذات الفعل، وأمَّا نحن فندعي عدم التوقف على الشرع، وقد يمنع الضرورة العقلية؛ لجواز كونها عرفية، أو شرعية من بقايا الشرائع الماضية وإن اندرست.

في «التحرير»: ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلق الأحكام منه تعالى، يعني كما في «شرح المقاصد»، لا يمسنا، أي: معشر النافين لاستلزامهما تعلق الأحكام.

أقولُ: بل ولا المثبتين له؛ إذ ليس سوق هذا الدليل لإثبات الاستلزام.

وثانيًا: إذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر العقلُ الصدقَ، وما ذلك إلا لحكمة بحسبه لذاته بالضرورة، وأجيب في «المختصر»: تقدير الاستواء مستحيل، فلذلك يستبعد منع إيثار الصدق، يعني أن الاستواء مستحيل؛ إذ لكل منهما لوازم يمتنع زوالها عنه، فنمنع الإيثار على تقدير وقوع هذا المحال، وإنما يستبعد هذا المنع؛ لأن الإيثار ثابت جزمًا في الواقع من غير وقوع ذلك المقدر، فيظنُّ ثابتًا على تقدير وقوعه.

أقـولُ: أورد عليه أن المفروض الاستواء بالنظر إلى المقصود المهم للمتكلم لا مطلقـاً، ودفع بأنه لا يستلزم نفي جميع المرجحات، فلا يلزم ذاتية الحسن.

وفيه: أن الذاتية المطلوبة إنما هي بمعنى عدم التوقف على الشرع.

ثم إنه يرد على الدليلين منع الجزم بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، بل بمعنى موافقة الغرض أو الكمالية وضديهما.

وثالثـاً: قيل لو كانا شرعيين لكان الإيمان، والكفر، والصلاة، والزنا، متساوية قبل البعثة، ولم يكن بعضها أولى بالأمر، وبعضها بالنهي، ولكان إرسال الرسل بلاءً وفتنةً، لا لطفـاً ورحمةً؛ إذ صار سبباً للمؤاخذة الأبدية بما يستلذه الطبع، ولم يكن فيه حرج قبله، واللوازم باطلة قطعاً.

أقولُ: للخصم أن يمنع الملازمتين:

أمَّا الأولى: فلمكان التفاوة في الكمالية والنقصية.

وأمَّا الثانية: فلأن التكليف بتحصيل الكمال لطف في نفسه، وصيرورته سبباً للمؤاخذة لسوء اختيار المكلف لا ينافيه، على أنه معارض بأن التكلف تعريض للنعيم المقيم، وهو سبب لفوز بعض المكلفين به، إلا أن يقال: غلبة المؤاخذة تكفي الفتنة.

ورابعـاً: في «المختصر»: للمعتزلة: لو كانا شرعيين لزم إفحام الرسل عند أمرهم بالنظر في المعجزات؛ إذ للمكلف أن يقول: لا أنظر ما لم يجب النظر عليَّ، ولا يجب ما لم أنظر أو لا أنظر حتى يثبت الشرع، وبالعكس.

وأجيب بوجوهٍ:

أولها: المعارضة بالمثل؛ إذ وجوب النظر عقلًا نظري عندهم، فيعود الكلام بعينه ويشترك الإلزام.

وما قيل: من أن وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس، فساقطٌ بما في «العضدي»: من أنه متوقف على وجوب المعرفة عقلًا، وإفادة النظر للعلم في الإلٰهيات، وتوقف العلم عليه، ووجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق، وكل ذلك مما يفتقر

إلى أنظار دقيقة.

وثانيها: قوله: لا أنظر ما لم يجب، غير صحيح؛ إذ وجوده غير متوقف على وجوبه، وفيه: أن المراد: ليَ أن لا أنظر، بمعنى: إنِّي في سعة من تركه، وهذا القدر كاف في الإفحام.

وثالثها: قوله: لا يجب ما لم أنظر أو لم يثبت الشرع، ممنوع؛ إذ الوجوب بالشرع ثابت نظرَ أو لم ينظر، وثبت الشرع عنده أو لم يثبت، وليس ذلك من قبيل تكليف الغافل؛ فإنه يفهم الخطاب وإن لم يصدق به.

في «المُسلَّم»: لو قال: لا أمتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال؛ إذ له أن يمتنع عمَّا لم يعلم وجوبه، ولا أعلم الوجوب ما لم أمتثل، لكان بمحل من المساغ، فيلزم الإفحام، والحق أن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفاً بعباده، عقلًا أو عادةً، وهو مُتِمُّ نورِه ولو كَرِهَ الكافرون.

أقولُ: ظاهر السؤال نظرًا إلى السياق: لا أنظر في المعجزة ما لم أعلم وجوبه، وبالعكس، وحينئذ وإن أريد بإراءة المعجزات مجرد إظهارها لم يتم الجواب؛ لأنه لا يفيد العلم بدون النظر، وإن أريد مع إيجابها للعلم فغير واجب عقلًا ولا عادةً؛ لكثرة المرتابين المشاهدين لها؛ إذ كون الكل معاندين بعيد.

قيل: ويمكن أن يجاب بأن مجرد احتمال صدق المدعى للرسالة كاف في وجوب النظر في معجزته، ليعلم هل يدل عليه فيصدق به، أوْ لا؛ إذ لا ضرر في النظر، وفيه الخلاص عن الخطر.

أقولُ: مبناه على أن التحرز عن مظان الخطر حسن وتركه قبيح عقلًا، وهو قول بالحسن والقبح العقليين، فلا يتأتى من الأشعرية، وبه يسقط المعارضة عن الدليل.

وخامساً: في «التوضيح»: وجوب تصديق النبي عليه وآله الصلاة والسلام في إخباره، بعد العلم بأنه نبي بدلالة المعجزة، عقلي، وإلا لتوقف على إخباره به، وينقل الكلام إليه، فيدورُ أو يتسلسلُ، وأيضاً: وجوب تصديقه يتوقف على حرمة كذبه، وهي عقلية، وإلا لتوقف على نصه بحرمته، ويعود الكلام.

أقولُ: يجوز أن يكون وجوب التصديق متوقفاً على إخباره بذلك الوجوب، ويكون وجوب التصديق بهذا الإخبار مستفادًا من نفسه، للعلم بصدقه بدلالة المعجزة، ولا يلزم توقف الشيء على نفسه، بل توقف العلم بوجوب تصديق الخبر على العلم بصدقه، ولا محذور.

وسادساً: في «المختصر»: لهم لولاه لما قبح شيء منه تعالى أصلاً، فلم يمتنع الكذب ولا إظهار المعجزة على يد الكاذب، فينسد باب إثبات النبوة، ولا من العباد قبل السمع حتى أنواع الكفر، كنسبة الولد والزوجة وسائر النقائص إليه تعالى، مع العلم بتعاليه عنها.

وأجيب: بمنع امتناع ما ذكر من الله تعالى مع شمول قدرته تعالى، ولو سلم فلمدرك آخر غير القبح، وبمنع قبح ما عُدَّ من أنواع الكفر، بمعنى منع الله تعالى عنه قبل الشرع.

وفي «التحرير»: القطع بقبح ما ذكر لما ركز في النفوس من الشرائع التي لم تنقطع مذ بعث آدم عليه السلام، فتوهم أنه بمجرد حكم العقل.

في «المُسلَّم»: جواباً عن الأول: أن الكذب ونحوه نقص، وقد مرَّ أنه لا نزاع فيه.

وما في «المواقف»: أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي، فممنوع؛ لأن ما ينافي الوجوب الذاتِي، كيفاً كان أو فعلاً من المحالات العقلية، ولذا أثبت الحكماء استحالته، لكن يلزم على الأشعرية امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا، يعنِي الحنفية ومذهب المعتزلة، فإنه نقص يستحيل عليه تعالى.

أقولُ: القائل بقبح بعض الأفعال منه تعالى لا يقول به إلا بمعنى كونه نقصاً مستحيلاً عليه تعالى؛ إذ لا يتصور استحقاق الذم والعقاب في حقه تعالى أصلاً، فإن اعترف الأشاعرة بامتناع بعض الأفعال منه تعالى لكونه نقصاً رجع النزاع إلى اللفظ.

فإن قيل: النقص ممتنع الثبوت له تعالى، والقبيح ما هو ممكن الصدور مع الجزم بانتفائه.

قلتُ: في «التحرير»: إن الأشاعرة قائلون بشمول قدرته لنحو تعذيب المطيع، وتكليف ما لا يُطاق، وأمَّا الحنفية والمعتزلة فعلى امتناعه منه تعالى، وعلى هذا إن كان الفرق

ما ذكر يلزم أن يكون القائلون بالقبح العقلي هم الأشاعرة، هذا خُلْف.

والحق أن النزاع في مقدروية، نحو الجور، والظلم، والكذب، له تعالى لفظي، فالمثبت اعتبر الإمكان بالنظر إلى أصل القدرة، والثانِي الامتناع بالنظر إلى كمال العدل والحكمة، هذا غاية تحقيق المقام.

الأشعرية: أوَّلًا: لو اتصف الفعل بالحسن أو القبح لذاته لم يتخلف، وقد تخلف قبح الكذب فيما إذا تضمن عصمة نبي، أو انقاذ بريئ عن ظلوم سفاك.

والجواب: هناك ارتكاب أقل القبيحين واختيار أهون البلائين، لا انقلاب الكذب حسناً، قيل: بل انقلاب إذ صار واجباً.

في «المُسلَّم»: الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، وهذا معنى قولهم: الضرورات تبيح المحظورات، غاية الأمر أنه يلزم القول بانقسام كل منهما إلى ما بالذات وما بالغير، ولعلهم يلزمونه، وبه أمكنهم التخلص عن النسخ، على أنه لا يتم على الجُبَّائية، ولا علينا.

أقولُ: اجتماع متقابلين في محل ممتنع ولو لعلتين، فيجب القول بارتفاع القبح بعروض الحسن، أو بأن العروض مجازي، وأمَّا قولهم: الضرورات تبيح المحظورات، فظاهره أنها تثبت الإباحة مع ثبوته.

وثانياً: لاجتمع النقيضان في مثل: لأكذبنَّ غدًا، فإن صدقه يستلزم الكذب الغدى، وبالعكس، وللملزوم حكم اللازم.

في «التحرير»: ومبناه على أن الملزوم لخارج حسن حسن، ولقبيح قبيح.

في «المُسلَّم»: ورُبَّما يمنع ذلك، ألا ترى أن المفضي إلى شر لا يكون شرًّا بالذات، قال الشيخ في «الإشارات»: الشر داخل في القضاء بالعرض، وهذا يرشدك إلى الإلتزام المذكور سابقاً.

أقولُ: الأوجه أن يقال: إن كان المراد إثبات حكم اللازم للملزوم بالذات منعناه، وإن أريد أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض، فلا منافاة.

وثالثاً: لم يكن الباري تعالى مختارًا في الحكم؛ لأن الحكم بعكس مقتضى الفعل

لذاته قبيح.

في «التحرير»: هذا لا يقوم علينا؛ لأن الحكم عندنا قديم، فكيف يكون اختياريًّا، وإنما يصلح إلزامـاً للمعتزلـة، وهـو مدفوع عنهم بأن اختيار موافقـة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار.

أقولُ: قدم الحكم بمعنى الخطاب، وهو الكلام النفسي، لا يوجب قدم تعلقاته، بل ذلك الخطاب إنما يصير إيجاباً وتحريماً فيما لا يزال.

وبالجملة يصـح أن يقـال: أوجـب الله تعالى كـذا، وحرم كـذا باختياره قطعـاً، فإنما المرجع إلى ما حرَّره دفعاً عن المعتزلة، وحاصله أن تساوي إيجاب الفعل وتحريمه بالنظر إلى القدرة والإرادة، لا ينافي وجوب أحدهما بالنظر إلى اقتضاء الحكمة.

ولا يخفى أنه على هذا يثبت استلزام عقلية الحسن والقبح تعلق حكم الله تعالى به، وقـد نفاه مستدلًا بأنه لو ثبت لجاز العقـاب قبل البعثة، وينفيه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]، أي: ليس من شاننا ذلك ولا يليق بنا، ويلزمه نفي الجواز، وأيضـاً: ﴿وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ﴾ [طه: ١٣٤] الآيـة، وأيضـاً: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النسـاء: ١٦٥]، وقد ينظم هذا في سلك دلائل الأشعرية.

ويجاب عنه بما «المُسلَّم»: الجواز نظرًا إلى الفعل لا ينافي عدمه نظرًا إلى الحكمة، كيف وعند عدم البعثة يكون للمكلف عذر بنقصان العقل وخفاء المسلك.

وأيضـاً نمنع الملازمة، فإن جواز العقاب فرع الحكم، ونحن لا نقول به، وإنما ينتهض هذا على المعتزلة، فيخصصون بعذاب الدنيا بدلالة السياق، ويؤولون الرسول بالعقل، فإنه رسول باطن، إلى غير ذلك.

أقـولُ: والحق هـو الأول، وأمَّـا منع الملازمة فكأنه مكابـرة؛ إذ جـواز العقاب لازم بين لاستحقاقه، وأيضـاً قد عرفتَ أن معظم الحنفية على تعلق حكم الله تعالى بالأفعال قبل البعثة كالمعتزلة.

ورابعـًا: فعل العبد اضطراري؛ إذ لا بد وأن يتوقف على مرجح يجب وجوده عنده،

ولا يكون باختياره قطعاً للتسلسل، والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح إجماعاً.

وجوابه المعارضة بالمثل في الشرعيين، والنقض بلزوم التسوية بين حركتي البطش والرعشة، وهو خلاف الضرورة، وبفعل الباري تعالى فيلزم الإيجاب، والحل بأن المرجح هو الاختيار، والوجوب بالاختيار لايوجب الاضطرار، غاية ما يلزم أن يكون الاختيار أو شيء من دواعيه اضطراريًا، ولا بأس بإلتزامه؛ إذ ضرورة الفرق بين حركتي الباطش والمرتعش إنما تقتضي وجود الاختيار، لا كونه بالاختيار.

وأجاب عنه الصدر في «التوضيح» بتمهيد مقدمات أربعة:

الأولى: أن الفعل يطلق على الحالة الحاصلة بإيقاع الفاعل، وهي أمر حقيقي، وعلى نفس الإيقاع وهو اعتباري، وإلا فله موقع، وتسلسلت الإيقاعات.

والثانية: أن الممكن يجب وجوده عند وجود جملة ما يتوقف عليه، وعدمه عند عدمها؛ إذ من جملة ما يتوقف هو عليه المعنى المعبر عنه بالإيجاد والإيقاع والإحداث، ولا يتخلف عنه الوجود ضرورة، ولو تخلف العدم عن عدم الموقوف عليه لم يكن موقوفاً عليه، هذا خُلْف.

الثالثة: يجب أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر لا موجود ولا معدوم، وإلا لكانت إمَّا موجودات محضة، أو مركبة من الموجودات والمعدومات؛ لبطلان كونها معدومات محضة بالضرورة.

فعلى الأول: يلزم قدم الحادث، لوجوب انتهاء علل تلك الموجودات إلى الواجب ودوام المعلول بدوام علته التامَّة.

وعلى الثانِي: يجب استلزام وجود جميع تلك الموجودات لوجود الحادث، وإلا فلو توقف على عدم:

فإمَّا على عدم سابق وهو أزلي لزم قدم الحادث؛ لأزلية جميع ما يتوقف هو عليه من ذلك العدم، وتلك الموجودات المنتهية الاستناد إلى الواجب تعالى.

وإمَّا على عدم لاحق كزوال شرط، فزواله لا يكون إلا بزوال جزء من علة وجوده، وذلك الجزء لا يكون عدميًا حتى يكون زواله وجودًا، وإلا لم يكن الموجودات

المفروضة جملة الموجودات، بل يكون وجوديًا، فزواله يكون بزوال جزء من علته، وهكذا فيتسلسل الزوالات بل الزائلات؛ لامتناع انتهائها إلى الواجب تعالى، وإذ ثبت استلزام وجود جميع تلك الموجودات لوجود الحادث، كان عدمه لعدم شيء منها، وهو محال لانتهائها إلى الواجب، فيلزم قدم الحادث، هذا خُلْف.

أقولُ: لك أن تقول على الثانِي: فتلك الأعدام إمَّا كلها أعدام سابقة، وهي أزلية، فيلزم قدم الحادث لأزلية جميع ما يتوقف هو عليه من الموجودات والأعدام، أو بعضها عدم لاحق، وهو محال؛ لأنه لا يكون إلا لزوال جزء من العلة، وكذا زوال ذلك الجزء، وَهَلُمَّ جَرًّا، فيتسلسل.

وأمَّا إذا دخل في جملة علل الحادث أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع، لم يلزم شيء من تلك المحالات؛ لجواز استناده إلى الواجب تعالى ابتداءً أو بواسطة، لا بطريق الوجوب؛ إذ لا يلزم من ثبوته مع علته تارة وعدمه معها أخرى، وجود الممكن بلا إيجاد؛ إذ لا وجود له قطعًا، على أنه يمكن التزام التسلسل في الإيقاعات، أو كون إيقاع الإيقاع عينه كوجود الوجود.

الرابعة: أن ترجيح أحد المتساويين والمرجوح جائز، بل واقع، وإلا فإمَّا لا ترجيح أصلًا، فلا يوجد ممكن، أو كل ترجيح فهو للراجح، فذلك الرجحان يكون لمرجح خارج عن ذات الراجح، فإمَّا أن يكون الترجيح إثبات ذلك الرجحان بعينه، وهو تحصيل الحاصل، أو رجحان آخر فيلزم التسلسل في المرجحات، وأيضًا وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظرًا إلى ذات الممكن، ومرجوح نظرًا إلى إصالة العدم.

وإذ تمهدت المقدمات فالمراد بالفعل في الدليل إمَّا الحالة الموجودة، فمسلم أنه يجب وجوده عند مرجحه، ونختار أن مرجحه هو الاختيار، ويكون مرجح الاختيار اختيارًا هو عينه، أو أن مرجحه أمر لا موجود ولا معدوم وهو الإيقاع، ويمكن استناده إلى علته إمَّا بالوجوب بطريق التسلسل، أو كون إيقاع الإيقاع عينه أوَّلًا بطريق الوجوب.

وإمَّا المراد الإيقاع، فإما أن نمنع وجوبه، أو نسلمه بأحد الطريقين

أقولُ: عليه أبحاث:

الأول: أن يكون الإيجاد علة لوجود الممكن، زائدة على الفاعل، ومتمِّمات فاعليته غير معقول؛ إذ لا وجود له دون وجود الفاعل؛ لما ذكره من لزوم التسلسل، وأمَّا نحو: أوجد فوجد، فلا يدل على كونه أمرًا زائدًا، بل ذلك عبارة عن استتمام الفاعل واستجماعه لشرائط تأثيره.

والثانِي: أنه على تقدير كونه علة لا بد وأن يفتقر إلى العلة؛ إذ له نحو من الثبوت والواقعية، وإن لم يسم وجودًا، ولا يمكن استناده إلى العلة إلا بالوجوب، وإلا لزم وقوع أمر واقعي في وقت دون وقت من غير مرجح، بل وقوعه من غير إيقاع، وهو في قوة وجود الممكن من غير موجد.

والثالث: أنه لا يمكن التسلسل في الإيقاعات؛ لكونها متمائزة بعضها عن بعض؛ لما بينها من العلية والمعلولية، فيجري فيها التطبيق والتضايف وغيرهما.

والرابع: أنه لا يمكن أن يكون إيقاع الإيقاع ولا اختيار الاختيار عينه، وإلا لزم علية الشيء لنفسه.

والخامس: قيل: إن ترجيح الراجح ليس بمعنى ترجيح ما ثبت له الرجحان، من قبل ما له الرجحان بذلك الترجيح.

أقولُ: بل معناه ترجيح ما يستحق أن يرجح، لوجود مناسبة له بعلته المرجحة له، وترجيح أحد المتساويين ترجيح أحدهما مع استواء نسبتهما إليه، وعلى هذا فالعقل الصريح يحكم بامتناع الثانِي وجواز الأول، دون عكسه، هذا ما تيسَّر لي من الكلام، والعلمُ عند العزيز العلَّام.

فائدة: في «المُسلَّم»: عند الجهمية، يعنِي أصحاب جهم بن صفوان الترمذي، الذين هم الجبرية: لا قدرة في العبد أصلًا، بل هو كالجماد، وهذا سفسطة.

وعند المعتزلة: له قدرة مؤثرة في أفعاله، وهم مجوس هذه الأمة، وما فهموا أن الإمكان ليس من شانه إفاضة الوجود.

وعند أهل الحق: له قدرة كاسبة، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخل لها فيه أصلًا، قالوا: إن ذلك كاف في التكليف، والحق أنه

كفو للجبر.

وعند أبي حنيفة رحمه الله: بل الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى العزم المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذلك بالعادة، فقيل: ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم، فليس بخلق، وليس الأحداث كالخلق بل أهون.

وقيل: بل موجود، فيجب تخصيص القصد المصمم عن عموم الخلق؛ لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة، ويتَّجه به حُسن التكليف، وهذا كأنه توسط بين الجبر والتفويض، وفيه ما فيه.

وعندي أنه مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية، مجبور بحسب العلوم الكلية، وشرح ذلك في الفطرة الإلـٰهية، وإنَّها لأجدى من تفاريق العصا.

أقولُ: هذا مثل يضرب للمبالغة في الوصف بالجدوى، وتحقيقه: في حرف قاف «القاموس»، وأراد بـ«الفطرة الإلـٰهية» رسالة له ذكر فيها أمور غامضة، وحرَّر بعض الأعلام أنه لم يزد فيها على إبطال مذهبي المعتزلة والأشعرية بما ذكره هنا، فكأنه اختار مذهب الماتريدية، ولم يحاول دفع الإيراد المشار إليه بفيه ما فيه، وهو أن فائدة خلق القدرة ومدار اتجاه التكليف استقلال العبد بجميع أفعاله، لا بالقصد المصمم خاصة.

ويمكن دفعه بأن النصوص دلت على كون جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، والضرورة دعت إلى تخصيص القصد المصمم ليتجه التكليف، وأمَّا تخصيص الجميع فإبطال للعام، وهو باطل، وبالجملة فليس في تلك الرسالة إلا العمة والحيرة.

أقولُ: الأقرب في توجيه الإيراد المشار إليه أن استقلال العبد ولو بالقصد المصمم، فيه نزعة من الاعتزال وشوب من التمجس، كيف لا؟ وقد قال عزَّوجل: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩].

وما ذكره من أنه مختار بحسب الإدراكات الجزئية، فإن أراد أنه مستقل بأحداثها فذلك مورد التشنيع الوارد على المعتزلة، وإن أراد أن له مدخلًا فيها بكسبها فرجوع إلى ما هو المشهور.

والصواب أن يحال شرح هذا السر الغامض وكشف الغطاء عنه على كتاب الفطرة الإلٰهية التي فطر الناس عليها، فإنها إذا دامت على صرافتها نقية عن أدناس الكدورات الطبيعية، صافية عن صدِّ[1] التعلقات الجسمية، عسى أن يلوح منها أسرار لا يفي بكشفها الأفكار، ولا يهتدي لشرحها الأنظار، وأمَّا كثرة القيل والقال فلا تورث في الأكثر إلا الحيرة والضلال.

والمخلص هو الإيمان الإجمالي بأن الكل بقدر الله مع حقيقة التكليف، واستحقاق المكلف للجزاء، وترك البحث عن التفصيل، عملًا بالنهي الوارد عن الخوض في سرِّ القدر، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

مسألة (٦٣)

الأشعرية على التنزل عن نفي الوجوب العقلي، شكرًا لمنعم ليس بواجب عقلًا، خلافًا للمعتزلة ومعظم الحنفية.

النافون: لو وجب لوجب لفائدة، وليست، أمَّا لله تعالى فلتعاليه عنها، وأمَّا للعبد فأمَّا في الدنيا وهو تعب ناجز لا حظَّ فيه، وأمَّا في الآخرة ولا مجال للعقل في دركه.

في «المُسلَّم»: بعد تسليم الوجوب العقلي كما هو معنى التنزل، القول بأنه لا مجال للعقل مشكل، على أنه لو تمَّ لاستلزم عدم الوجوب مطلقًا، والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق، مع أن المشقة لا تنفي الفائدة، فإن العطايا على متن البلايا، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

أقول: كان مرادهم بالتنزل نقل الكلام عن العموم إلى الخصوص، لا تسليم قول الخصم في العموم، ولو سلم فسياق دليلهم يقتضي أن مرادهم بالشكر صرف جميع القوى إلى ما أعدَّت له من غاياتها، وكون هذا ممَّا لا مدخل للعقل الصرف فيه ظاهر، نعم حسن معرفة المنعم، وعرفان النعم منه، وترك نسبة القبايح إليه، مع العلم بقبحها عقلي.

وأمَّا كون البلايا مطايا للعطايا في الجملة، فلا يوجب كون تحمل المشاق ومعاناة

(١) في هامش نسخة (أ)، وكذا في (ب) تحت السطر: أي: زنگ.

الشدائد محمودًا مطلقـًا، كيف ومنه ما هو مذموم عقلًا وشرعـًا.

الموجبون: شكر المنعم يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وهي فائدة عظيمة، فإن ذلك الاحتمال لازم الخطور ببال كل عاقل، وفيه من الخطر ما فيه، والتحرّز من مظان الخطر واجب عقلًا.

وعورض **أوّلًا**: بخوف العقاب على الشكر؛ إذ هو تصرف في ملك الغير بغير إذنه؛ إذ جملة ما يتصرف فيه العبد من نفسه وما في يده ملك المولى.

وأجيب: بل بإذنه دلالةً؛ لعدم تضرره، كما في الاستظلال والاستصباح.

أقولُ: بل خلق الأعضاء والآلات معدة للمصالح والغايات، كالصريح في الإذن بالاستعمال.

وثانيـًا: بأن شكر العبد يشبه الاستهزاء؛ إذ نسبة ما أوتي العبد إلى ما في خزائن الله تعالى أقل من نسبة لقمة إلى محصول جميع الأرض، ومن أنعم عليه ملكٌ يملك الشرق والغرب بلقمة، فأخذ في شكره بذكرها في المحافل وثنائه عليها عُدَّ هازئـًا.

في «المُسلَّم»: وهو ضعيف، فإن المعتبر عند الله تعالى الإخلاص، وأيضـًا كيف يقال: أن الشرع ورد بما يشبه الاستهزاء؟

أقولُ: للخصم أن يقول: كون الإخلاص هو المعتبر مستفاد من الشرع، والكلام في حكم العقل، ويمكن أن يدفع بأنه عقلي أيضـًا؛ إذ شرف القلب معلوم عقلًا، والحق أن التمثيل عليل؛ إذ منشأ الاستنكار في المثال حقارة اللقمة بالنسبة إلى حاجة الفقير؛ إذ لا تفي بسدِّ رمقه فضلًا عن سائر حاجاته، ولو وهب الملك له ما يكفيه مدَة عُمره، وانقذه من يد من همَّ بقتله مع قدرته عليه، ثمَّ بالغ في الثناء عليه لم يعد هازئـًا.

مسألة (٦٤)

المعتزلة قسموا الأفعال الاختيارية للعباد التي يمكن التعيش بدونها، كأكل الفاكهة مثلًا، لا كالتنفس، إلى ما يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة، فيقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة؛ إذ لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة، فإمَّا فعله فحرام، أو تركه فواجب،

وإلا فإن اشتمل على مصلحة، فإمَّا فعله فمندوب، أو تركه فمكروه، وإلا فمباح، والأخصر إمَّا أن يدرك حسن فعله مع قبح تركه فواجب، أو لا معه فمندوب، أو قبح فعله كذلك فحرام، أو مكروه، أوْ لا أصلًا فمباح، وإلى ما ليس كذلك ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال:

الإباحة: وعليه معتزلة البصرة، وأكثر الحنفية، وكثير من الشافعية.

والحظر: وعليه معتزلة بغداد، وبعض الحنفية، والشافعية.

والوقف: وعليه بعض الحنفية، منهم الماتريدي، وصاحب «الهداية»، وعامة أهل الحديث.

المبيحون: خلق الله تعالى العبد وما ينفعه، فالحكمة تقتضي إباحته له، دفعاً للعبث، فمنعه منه إبطال لحكمة الخلق، فهو عبث.

وأجيب: بالمعارضة بأنه تصرف في ملك الغير، ويمنع لزوم العبث لجواز أن يكون الحكمة هو الابتداء.

الحاظرون: تصرُّف في ملك الغير.

وأجيب في «المختصر»: حرمة التصرف سمعي، ولو سُلم فمختص بمن يتضرر، ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز، وأجاب الأستاذ: من ملك بحرًا لا ينفد، وهو في غاية الجود، وأخذ مملوكه منه قطرة، كيف يحكم العقل بمنعه؟

ورده في «التحرير»: بأن المراد أن الاحتياط في المنع.

أقولُ: وجوب مثل هذا الاحتياط، بل حسنه في حيز المنع.

وقد يورد على المذهبين: أن الحكم بالإباحة أو الحظر بعد فرض عدم إدراك حكم ما تناقض، ويُجاب بأن المفروض عدم إدراك جهة الحسن أو القبح في الفعل بخصوصه، وذلك لا ينافي الحكم العام نظرًا إلى الدليل.

في «المُسلَّم»: يرد عليهما أنه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين في نفس الأمر، ولا ينفع الإجمال والتفصيل؛ لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض.

أقولُ: وجه التناقض أن عدم العلم بعلة الحكم في الخصوص بجامع الوجوب، وقد أثبتوا الحظر أو الإباحة، ولهم أن يقولوا: إنما ثبت الحظر أو الإباحة بدليل يقتضي الظن به، وقد يتخلف عنه، فلا يلزم الاجتماع في نفس الأمر.

الواقفون: ثمَّة حكم معين من الخمسة لا يُدرى أيُّها؟ لعدم دليل التعيين، فيتوقف.

في «المُسلَّم»: الوقف في الخصوصية لا ينافي العلم في الإجمال.

أقولُ: المراد عدم الدليل ولو إجماليًّا.

تنبيه

المشهور عند أهل السنة، وهو قول الأشعرية والبخاريين من الحنفية: أنه لا يتعلق بفعل المكلف حكم من الله تعالى قبل ورود الشرع؛ لأن الخطاب وإن كان قديماً لكن تعلقه حادث.

وقد اشتهر الخلاف بينهم في أن الأصل في الأفعال الإباحة، كجمهور الحنفية والشافعية، أو الحظر كغيرهم، أو الإباحة في الأموال والحظر في الأنفس كصدر الإسلام، وبين الاشتهادين تدافع ظاهر، فقيل: المراد الإصالة بعد الشرع، أي: دلت الأدلة السمعية على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم بخصوصه مأذون فيه، أو ممنوع عنه.

في «المُسلَّم»: فيه وما فيه، وفي «حواشيه»: لأن الظاهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع، ومن ثَمَّ لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لعدم خطاب الشارع.

أقولُ: قيل: الحق أنه لا زمان للمكلف قبل ورود الشرع، لما قال فخر الإسلام: الخلق لم يتركوا سُدى قطُّ، فالخلاف إنما هو في زمن الفترة، واندراس الشرائع بتقصير المكلفين، فمنهم جعل جهلهم بِها عذرًا، فحكم بعدم المؤاخذة فيما جهلوا، وهو المعنى بالإباحة الأصلية، لا تخيير الشارع بين الفعل والترك، ومنهم من أحكم بالحرمة احتياطاً، لاختلاط الحلال بالحرام مع تعذر التمييز، ومنهم من فرق بأن تحريم الأنفس ثابت في كل شرع، بخلاف الأموال.

تقسيم

للحنفية الفعل:

إمَّا حسن لنفسه، حسناً لا يقبل السقوط كالإيمان.

أو يقبله كالصلاة منعت في الأوقات المكروهة.

وإمَّا حسن لغيره ملحق بما لنفسه، وهو ما إذا كان الغير بخلقه تعالى فقط، لا بكسب العبد كالزكاة، والصوم، والحج، لحاجة الفقير، وشهوة النفس، وشرف البيت.

أو غير ملحق، كالجهاد، والحد، وصلاة الجنازة بواسطة الكفر والمعصية، وإسلام الميت.

وقد يتوهم أن الوسائط في الكل اختيارية، وهي دفع حاجة الفقير، وقهر شهوة النفس، وإظهار شرف البيت، وإعلاء كلمة الله تعالى، والزجر عن المعصية، وقضاء حقِّ المُسلِم، فلا فرق.

وجوابه: أن المراد بالواسطة[1] السبب المقتضي للوجوب[2]، لا الغرض المقصود منه، ولا ما يكون معروضاً للحسن أوَّلًا وبالذات، والقبيح ينقسم بمثل ذلك.

مسألة (٦٥)

الأمر المطلق عن القرينة: هل يفيد الحسن لنفسه غير قابل للسقوط؟؛ لأنه الفرد الكامل، كما اختاره السرخسي، أو لغيره؟؛ لأنه يثبت اقتضاءً، فيثبت أدناه، كما في «البديع».

(١) قوله: بالواسطة، اللفظ في نسخة (ب): بالوسائط.

(٢) قوله: السبب المقتضي للوجوب، في هامش (أ) وهكذا في (ب) و(ج): سبب وجوب الفعل.

٢ - الفصل الثاني في الحكم

قد مرَّ أنه في فنِّنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، اقتضاءً، أو تخييرًا.

وفيه أبحاث:

الأول: أنه غير منعكس؛ لخروج الحكم الوضعي، فمنهم من زاد: أو وضعاً، ومنهم من منع خروجه، فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني والوضعي، كالسببية يتضمن الاقتضاء، وأمَّا القصة من حيث هي قصَّة فلا اقتضاء فيها.

وأورد في «التحرير» تبعاً «للتوضيح»: أن الوضع مقدم على الاقتضاء.

ويمكن دفعه بأن المراد بالصريح نفس الاقتضاء، وبالضمني ما يستلزمه.

ومنهم من منع كونه من المحدود بأنا لا نسميه حكماً، وتسمية غيرنا لا يضرنا.

الثاني: للمعتزلة أن الخطاب، أي: الكلام النفسي قديم، والحكم حادث؛ لقبوله النسخ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، والجواب بحدوث التعلق.

الثالث: منقوضٌ بحكم فعل الصبي، كندب صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته.

وأجيب بمنع تعلق حكم بفعله، بل هو بماله، أو ذمته، وندب صلاته أمر للولي بتحريضه؛ إذ لا خطاب له، ولكن له الثواب فضلًا، وأمَّا الصحة والفساد فعقليان؛ لاستقلاله بفهم مطابقة الفعل للأمر وعدمها.

الرابع: يخرج ما ثبت بغير الكتاب.

والجواب: أن الثلاثة كاشفة عن الخطاب، فالثابت بها ثابتٌ به، وبهذا القدر عدت مثبتة، وقول بعض الحنفية: القياس مظهر فقط؛ لأنه يحتاج إلى أصل ثابت بغيره، فهو أدخل في الفرعية، بخلاف السنة والإجماع.

وأمَّا ترك عدِّ نظم القرآن كاشفاً، مع أنه كذلك؛ إذ الخطاب هو النفسي؛ فلأن الدال كأنه المدلول كما في «المُسلَّم»، أو لئلا يجترأ على نفي كونه كلام الله تعالى كما في «التحرير».

ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلافٌ:

في «المُسلَّم»: والحق أنه إن فسِّر بما يفهم، أي: من شأنه الإفهام، كان خطاباً فيه، وإن فُسِّر بما أفهم، أي: بالفعل لم يكن، بل فيما لا يزال ويتنى عليه أنه حكم في الأزل، أو فيما لا يزال.

أقولُ: على هذا يكون الخلاف لفظيًّا، والحق أنه معنويٌّ، مبنِي على الاختلاف في أزليَّة تعلقات الكلام، كما عند الأشعري، أو تجددها كما عند أبي سعيد القطان.

فعلى الأول يكون في الأزل أمرًا، ونهياً، وخبَرًا وغيرها، وعلى الثانِي إنما يصير ذلك فيما لا يزال، ثم الاقتضاء إن كان حتماً لفعل غير كف فإيجاب، وهو نفس الأمر النفسي، أو ترجيحاً فندب، أو حتماً لكف فتحريم، أو ترجيحاً فكراهية، والتخيير الإباحة، هذا باعتبار الأحكام في أنفسها.

وأمَّا باعتبار وصولها إلينا، فالحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا: إن ثبت الحتم بقطعي دلالةً وثبوتاً فافتراض وتحريم، أو بظنِي فإيجاب وكراهة تحريم، ويشارك الواجب الفرض، وكذا المكروه والحرام، في استحقاق العقاب بترك ما هو المطلوب من فعل أو كف.

في «التحرير» و«التقرير»: ومن هنا قال محمد رحمه الله: كل مكروه حرام تجوزًا أو عملًا فقط، وقالا: إلى الحرام أقرب على الحقيقة، فلا اختلاف بينه وبينهما في المعنى كما يظن.

أقولُ: هذا مخالف لما في «التلويح» من أن كون المكروه تحريماً أقرب إلى الحرام، بمعنى أن فاعله يستحق محذورًا دون العقوبة، كحرمان الشفاعة، وعليه يكون نسبته إلى الحرام كنسبة السنة إلى الواجب، ويكون الخلاف معنويًّا.

ويؤيد الأول ما في «التقرير» عن «مبسوط» محمد: أن أبا يوسف سأل أبا حنيفة رحمهم الله: إذا قلتَ في شيء: أكرهه، فما رأيك فيه؟ قال: التحريم.

والقول الفصل أن مراتب التشريع فعلًا أو تركاً ثلاثة؛ لأنه إمَّا مع المنع عن عكس المشروع بجعله مناطاً لاستحقاق العقاب، أو لمحذورٍ دونه، أو لا معه، وباعتبار قطعية

الدال وظنيته في الجميع تصير ستة، وفي الأول فقط أربعة، فمجموع الأقسام بدون المباح اثنا عشر، أو ثمانية، واعتبار التغاير في أحد المشروعين الفعل والترك بوجه ما يقتضي اعتبار مثله في الآخر، فعلى اعتبار التمايز بين الفرض والواجب دون السنة والمندوب الصرف ينبغي اعتباره بين الحرام والمكروه تحريماً كذلك، فيكون الأقرب ما في «التحرير»، وعلى عدم اعتباره بين الأولين بل بين تاليهما فالأقرب ما في «التلويح»، وعلى عدم الاعتبارين جميعاً يلزم خلاف ما ينبغي على الوجهين هذا.

قيل: وقد يطلق الفرض على ما يكون ركناً أو شرطاً لعبادة، كمسح ربع الرأس للوضوء، فيقال: إنه فرض فيه، بمعنى أنه لا يعتد به بدونه، وإن كان ظنيًّا، والواجب على ما يكون كذلك بل متمِّماً ومكمِّلاً، ولكن حتماً وإن كان قطعيًّا، كالستر في الطواف، كذا في «الكشف»، وقد يقع الخلط بين الاصطلاحين فيقع الخبط.

واعلم أنه قد يجعل أقسام الحكم الإيجاب والتحريم وغيرهما، وأخرى الوجوب والحرمة، فقيل: مسامحة، وقيل: إن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار، ورُدَّ بأن الوجوب مترتب على الإيجاب، فكيف الاتحاد؟

وأجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر، ومرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر، قال المحقق الشريف: وبهذا يُجاب عما قيل: إن الإيجاب من مقوله الفعل، والوجوب من الانفعال، ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة محل مناقشة.

في «المُسلَّم»: الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم، وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع، فلا يرد أن الشيخ في «الشفاء» صرح بأن المقولات متباينة، فلا يتصادقان، ولو باعتبارين.

أقولُ: الوجوب صفة الفعل، والإيجاب صفة الحاكم، فتباينهما ضروري، ولكن في «التحرير»: أن الوجوب بمعنى صفة الفعل غير الوجوب المتحد ذاتاً بالإيجاب، وعلى هذا يرجع النزاع إلى اللفظ كما في «التقرير».

ثم الحكم الوضعي خطاب الوضع أصناف جعل شيء علة، أو سبباً، أو ركناً، أو

شرطاً، أو علامةً، أو مانعاً، فالموقف عليه الخارج مع ظهور المناسبة الباعثة لشرع الحكم لأجله علة، وبدونه مع إفضائه إليه سبب، ولا معه شرط، ومع دلالته عليه علامة، والداخل ركن، وغير الموقوف عليه إن اقتضى النقيض فمانعٌ.

في «العضدي»: السببية بالاستقراء وقتية، كالدلوك لوجوب الصلاة، ومعنوية كالإسكار للتحريم، والمانعية إمَّا للحكم كالأبوة لوجوب القصاص، أو للسبب كالدين المنقص للنصاب في الزكاة، والشرطية إمَّا للحكم كالقدرة على التسليم في البيع، أو للسبب كالطهارة في الصلاة، وسببها تعظيم الباري، يعني: أن التعظيم وهو السبب الغائي، لا يتأتى بدون الطهارة.

ولنشرع في مسائل الأحكام، مقدمين لتعريف الواجب:

وهو ما استحق تاركه العقاب عقلًا أو عادةً، ويجوز العفو؛ لأنه من الكرم.

وقيل: ما يعاقب تاركه، وهو مردود بجواز العفو.

وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه، ولا يخرج العفو، أي: الواجب المعفو عن تركه؛ إذ الإيعاد لا يستلزم الوقوع؛ لجواز الخلف في الوعيد، لا الوعد.

ورُدَّ في «المختصر» بأن الوعيد خبر، فهو صادق قطعاً، وأيد بأن تجويز كونه إنشاء للتخويف عدول عن الحقيقة بلا موجب، على أن مثله يجري في الوعد، يجعله لإنشاء الترغيب، فينسد باب المعاد.

في «المُسلَّم»: لو تمَّ لدلَّ على بطلان العفو مطلقاً، والكلام في خروجه بعد تسليم وجوده، فلا بُدَّ أن يقال: إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيَّد بعدم العفو.

أقولُ: كأنه رد للرد، ويرد عليه أن العفو لا يقتضي سبق الوعيد في المعفو عنه، بل استحقاق العقاب بعصيان الأمر، فمراد الرادِّ أنه لو عرف الواجب بما أوعد على تركه، لاستلزم الوعيد، ولامتنع العفو، فالواجب تعريفه بغير ذلك.

ويمكن دفعه بأن المراد في التعريف هو الإيعاد المقيد بالمشية، أو عدم العفو، على ما هو المعروف في وعيد العصاة.

وما قيل: أنه وجه ثالث لدفع تجويز الإنشاء، وحاصله: أن العفو يقتضي استحقاق

العقاب، وهو منتف على تقدير الإنشاء، ولا يخفى وهنه، مع أنه ينقلب على اختياره التقييد بعدم العفو الوجهان الأولان، فالحق أن الموجب للعدول إلى أحد الأمرين من التقييد والحمل على الإنشاء، متحقق في الوعيد، وهو ثبوت العفو عن بعض العصاة بالنصوص الجلية، بخلاف الوعد؛ إذ لا موجب للعدول فيه قطعاً؛ فكلام لا محصل له إلا الفرق بين الوعد والوعيد، فإنه حقٌّ لا مردَّ له.

مسألة (٦٦)

الواجب على الكفاية واجب على الكل، أي: كل واحد عند الجمهور، ولكن يسقط بفعل البعض لحصول الغرض به، ولا يلزم النسخ؛ لأن السقوط قبل الأداء قد يكون لزوال علة الوجوب.

وقيل: واجب على البعض، وبه قال الإمام الرازي، والسبكي.

لنا: أن الكل يأثمون بتركه، وهو معنى الوجوب.

المبعضون: **أوَّلًا**: يسقط بفعل البعض، ولو كان على الكل لم يسقط.

قلنا: المقصود وجود الفعل وقد وجد، كسقوط ما على زيد بأداء عمرٍو عنه، وما على الكفيلين بأداء أحدهما.

وثانيًا: يجوز الأمر بواحد مبهم من متعدد اتفاقاً، فكذا أمر بعض مبهم، فإن الإبهام في المكلف كالإبهام في المكلف به.

أقولُ: الجواز لا يستلزم الوقوع، فالتقريب غير تام، إلا أن يقال: الغرض يحصل بالإيجاب على البعض، فالإيجاب على الكل زائد بلا ضرورة.

قلنا: تأثيم المبهم غير معقول، بخلاف التأثيم بالمبهم.

قيل: مذهبهم إثم الكل بترك البعض.

أقولُ: الصواب بترك الكل، فإن فعل البعض المبهم إنما ينتفي بانتفاء الفعل عن الكل.

ثم لا يخفى أن تأثيم الكل قول بمدعانا، فالنزاع لفظي.

وأمَّا ما أجيب به: من أن ترك البعض يقتضي إثم البعض أولًا وبالذات، وإن كان يؤول إلى إثم الجميع ثانياً وبالعرض، فيلزم تأثيم المبهم.

فأورد عليه في «المُسلَّم»: أن الكل فرد من البعض المبهم، فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقـاً، ثـم الكل فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة؛ لأنه لا ينافي التحصيل، نعم المبهم الغير الجامع للكل، أي: من حيث أنه مبهم، غير معقولٌ.

أقـولُ: كون الكل فردًا من البعض المبهم على تقدير تسليم، يوجب أن يكون الوجوب على الكل فردًا من الوجوب على البعض المبهم، وحينئذٍ فيكون دعواهم أعم من مدعانا، لا منافية له، وإن نفوا مدَّعانا لزمهم تخصيص البعض المبهم بما عدا الكل، فيلزم تأثيم المبهم الغير الجامع للكل، وهو غير معقول.

وثالثـاً: قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وهو صريح في الوجوب على طائفة مبهمة.

وأجيب: بأنه ظاهر يجب تأويله بالسقوط بفعل البعض؛ جمعاً بين الأدلة.

ثـم في «التحرير»: يشكل سقوط الجنازة بفعل الصبي العاقل، كما هو الأصح عند الشـافعية، مع أنـه لا وجوب عليه.

وفي «المُسلَّم»: لا إشكال؛ فإنه كسقوط الدين بأداء المتبرع.

وفي «التقرير»: لم يوجد المسألة في كتب مذهبه، وظاهر أصوله عدم السقوط.

مسألة (٦٧)

الأمر بواحد من أمور معلومة صحيح عند الجمهور، وهو الواجب المخير، كخصال الكفارة، وقال بعض المعتزلة: أمر بالجميع، ويسقط بفعل البعض، وقال بعضهم: أمر بواحد معين عنده تعالى، وهو ما يفعله المأمور، فيختلف الواجب بالنسبة إلى المأمورين، وقيل: معين لا يختلف، ويسقط الوجوب به وبغيره.

في «التحرير» و«التقرير»: القائل بوجوب الجميع إن اعترف بأن حكمها في الثواب

والإثم فعلًا وتركـًا حكم واجب واحد، كما ذكره إمام الحرمين في «البرهان» عن البهشمية، فنزاعه لفظي، وإن ادعى أن فعلها كفعل واجبات، فمعنويٌّ.

في «المُسلَّم»: ذلك فرع جواز الجمع، وقد لا يجوز، كنصب أحد المستعدين للإمامة.

أقولُ: يشبه أن يكون هذا غير محل النزاع.

ثم قد يرد القول بالتعيين بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل، حتى يتأتى الامتثال.

أقـولُ: للخصم أن يقول: التعيين بالقصد قبل الفعل، إلا أن يثبت وجوب تقدم الوجوب على القصد أيضـًا.

لنـا: إيجاب أحد أمور بحيث يتحقق الامتثال بواحد، ويستحق الذم بترك الجميع جائز عقلًا، والنص دال عليه، كما في الكفارات.

المخالفون: **أوَّلًا**: غير المعين مجهول، بل مستحيل الوقوع، فلا يكلف به.

قلنا: معلوم من وجه.

فإن قيل: واجب عندكم من حيث أنه غير معين، فمجهول من حيث أنه واجب.

قلنا: بل معلوم من هذه الحيثية، وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل في ضمن كل منها، وإنما يستحيل لو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج.

وثانيـًا: لو كان الواجب واحدًا لا بعينه، كان المخير فيه الجائز تركه واحدًا لا بعينه أيضـًا، فإن تعدد ألزم التخيير بين واجب وغير واجب، وهو مناف للوجوب، كما يُقال: صل وكل الخبز، وإن اتحد ألزم اجتماع الوجوب والتخيير في شيء واحد، وهو محال.

وجوابه: النقض بوجوب إعتاق واحد من الجنس، وتزويج أحد الكفوين الخاطبين.

والحل: بأن الواجب هو المبهم، والمخير فيه هو كل من المعينات.

في «المُسلَّم»: وذلك كوجوب أحد النقيضين مع إمكان كل منهما.

وثالثـًا: عمَّ الوجوب في الكفاية، فيعم في المخير، فإن وجوب الجميع كالوجوب على الجميع؛ إذ المقتضي واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم.

قلنا: تأثيم واحد لا بعينه غير معقول، بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة.

المعينون: بفعل المكلف، علم الله تعالى ما يفعله فهو الواجب.

قلنا: لكونه أحد الثلاثة لا بخصوصه.

المعينون: بعلم الله تعالى: **أوَّلًا**: يجب علم الآمر بما أوجبه، فيكون معيناً عنده.

قلنا: يعلمه حسب ما أوجبه، ولمَّا أوجبه غير معين وجب أن يعلمه كذلك؛ لوجوب مطابقة العلم لمعلومه.

وثانياً: لو أتى بالكل معاً، فالامتثال إمَّا بالكل، فيجب الكل، أو بكل واحد، فيلزم تعدد العلل التامة، أو بواحد لا بعينه وهو غير موجود، فتعين المعين.

وأجيب في «المنهاج»: بأن الامتثال بكل، وتلك معرفات لا علل حقيقةً.

في «المُسلَّم»: فيه نظر ظاهر، والصواب: لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل، وإنما يلزم لو لم يحصل بكل بدلًا، ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة.

أقولُ: قيل: الظاهر في وجه النظر أن للمعرفات أُسْوَة بالعلل الحقيقية، ولكنه مخالف لتجويزه تعدد العلل في القياس، فالصواب أن الامتثال أمر موجود، فلا بُدَّ له من علة عقلية موجودة، وهو الممتثل به، فإن الشرع إنَّما جعل الواجب واجباً.

وأمَّا كونه موجباً للامتثال فأمر عقلي، وأنتَ تعلم أن الامتثال لا يغاير الممتثل به في الخارج، بل هو معنى اعتباري ينتزع عن الفعل باعتبار وقوعه مطابقاً للأمر، فيمكن أن يكون ما انتزع منه هو أحدها لا بعينه، ولا نسلم أنه معدوم صرف، بل هو منتزع عن الثلاثة الموجودة، وأمَّا كون الامتثال بالكل، فإمَّا أن يراد الكل المجموعي فليس بواجب اتفاقاً، فيلزم كون الامتثال بغير الواجب، وهو كما ترى، أو الكل الإفرادي، فيلزم التعدد المحذور، على أنه غير مطابق للتمثيل بعلية مجموع عدمي الجزأين.

تقسيم

الواجب المؤقت إمَّا أن يفضل وقته عن أدائه، فيسمى موسعاً، ووقته ظرفاً، أو يساويه فيسمى مضيقاً، ووقته معيارًا، فالأول كالصلاة ووقته سبب للوجوب، وظرف للمؤدَّى،

وشرط للأداء.

في «التحرير»: كونه سبباً بمعنى أنه علامة، وإنما العلة حقيقة نعم الله تعالى المتتالية، وأمَّا تخصيص الظرفية بالمؤدَّى والشرطية بالأداء، بناء على التغاير بينهما فغلط؛ لأن المراد بالأداء هنا هو الهيئة الحاصلة بالإيقاع وهو المؤدَّى، لا الإيقاع؛ لأنه اعتباري.

في «المُسلَّم»: مندفع بأن الحادث وإن كان اعتباريًّا يصلح للمشروطية.

أقولُ: الكلام في التخصيص باق بعدُ، والحقيقي أولى بالاعتبار مطلقاً.

والثانِي كالصوم ووقته، قد يكون سبباً للوجوب، كرمضان عُيِّنَ شرعاً لغرض الوقت، فلم يبق غيره مشروعاً فيه، فلا يشترط نية التعيين، بل يصح بنية مطلقة ومباينة، كالنذر والكفارة، للغوية الوصف عند الحنفية.

في «التحرير»: والجمهور على نفيه وهو الحق؛ لأن نفي شرعية غيره إنما يوجب نفي صحته إذا نواه، وهو لا يوجب وجود نية ما يصح، وهو ينادي لم أرده، بل لو وقع عن رمضان كان جبرًا، وأمَّا كون التعيين شرعاً يوجب الإصابة بلا نية، كرواية زُفر، فعجب.

واستثنى أبو حنيفة رحمه الله نية المسافر غيره، فتقع عن الغير؛ لإثبات الشارع الترخص له، هذا في الواجب الآخر، وأمَّا النفل ففيه روايتان، والأصح عدم الوقوع عنه، وأمَّا المريض حقيق بالتفصيل بين أن يضره الصوم فكالمسافر، وبين أن لا يضره فكالصحيح.

وقد لا يكون سبباً كالنذر المعين، فيتأدَّى بمطلق النية ونية النفل، إلا في رواية، لا بنية واجب آخر بلا خلاف، بخلاف رمضان فرقاً بين إيجابه تعالى وإيجاب العبد، وأمَّا الحج فوقته ذو شبهين بالمعيار والظرف؛ إذ لا يسع في عام إلا واحد، أو لا يستغرقه الفعل، ولهذا تأدَّى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل إذا نواه.

مسألة (٦٨)

جميع الوقت في الموسع وقت لأدائه.

الباقلانِي وأتباعه: الواجب في كل جزء منه الفعل أو العزم عليه بدلًا، فإذا لم يبق إلا

قدر ما يسع الفعل تعين.

في «التقرير»: عن برهان إمام الحرمين: والذي أراه أنَّهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثانِي، بل يقولون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة انسحاب النية على العبادة الطويلة.

في «المُسلَّم»: فلا يرد ما في «المنهاج»: أن البدل متعدد والمبدل واحد، على أن إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء، فتساوي الأعزام.

أقولُ: حاصله: أن الإيقاع في جزء مغاير بالشخص للإيقاع في جزء آخر.

ويرد عليه: أن الواجب هو القدر المشترك وهو واحد، والأعزام متعددة في الوجود، وكل واجب بخصوصه، وإلا لتأدى الواجب بالأول، فالحق هو الجواب الأول.

وبعض الشافعية، وقيل: بل المتكلمين: وقته أوله، فإن أخَّره فقضاء، وبعض الحنفية: بل آخره، فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض، والكرخي: إن بقي على صفة التكليف إلى آخر الوقت فأقدمه واجب.

لنا: أن الأمر قيد بجميع الوقت، توسعةً من غير تعرض لأول الوقت أو آخره، وللتخيير بين الفعل والعزم، فكل من التخصيص والتخيير تحكم.

على أنه لو كان الاعتبار لأول الوقت، كان التأخير عنه قضاءً وعصياناً، ولو كان لآخره كان التقديم عليه غير جائز، ولا مجزئ.

واستدل بأن المصلي في غير الآخر ممتثل لكونه مصلياً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين من الفعل والعزم، ورُبَّما يمنع هذه المقدمة؛ إذ هو أول المسألة، فقيل: إنَّها مجمع عليها.

وفي «المُسلَّم»: الإجماع على الامتثال بالصلاة بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه، وقد تقدَم الخلاف.

أقولُ: لعل المجيب أراد إجماع من قبل الباقلانِي على صحة أن يقال في وسط الوقت: صليتُ، امتثالًا لأمر الله تعالى.

ثم قال علاوةً: الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين، بل بأن الفعل أصل، والعزم خلف، فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره.

الباقلانيون: لو أتى بأحد الأمرين أجزاه، ولو أخل بهما عصى كخصال الكفارة.

قلنا: ممنوع، كيف ومن لم يخطر بباله الصلاة في أول الوقت ليس بعاص.

ولو شرط الخطور بالبال قلنا: العزم عند الخطور من أحكام الإيمان، لا مدخل لدخول الوقت فيه، حتى لو جوز ترك صلاةٍ بعد عشرين سنة أثم.

وفي «البديع»: لو كان العزم بدلًا سقط به المبدل، كسائر الأبدال.

في «التحرير»: وجوابه منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه.

وقيل أيضاً: البدل هو العزم مع الفعل في الآخر، فبدونه لا يتحقق البدل.

بعض الحنفية: لو كان واجباً أوَّلًا عصى بتأخيره، قلنا: ممنوع، إنما يلزم لو كان مضيقاً، وليس بل موسع، ومنه علم قول بعض الشافعية دليلًا وجواباً.

مسألة (٦٩)

السبب في الموسع الجزء الأول، عيناً للسبق، وعدم المزاحم.

وعامة الحنفية: نعم إن اتصل به الأداء، وإلا فما يليه، ثمَّ وثمَّ إلى الأخير.

وعند زُفر: إلى ما يسع الأداء، هذا كله قبل خروجه، وأمَّا بعده فالكل اتفاقاً، إلا عند أبي اليُسر، فالجزء الأخير كما في «التقرير» عن «التحقيق».

واستدل **أوَّلًا**: بالإجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت.

ويمكن أن يقال: إنه الأول في حقهما، وبالجملة فالمعتبر هو الأول المقارن للأهلية.

وثانياً: السبب إمَّا الكل، فلا يقع الأداء إلا بعده، وأمَّا الأول بعينه فيكون الأداء فيما بعده قضاءً، وإمَّا جزء بعينه، فيمتنع تقديم الأداء عليه، فيتعيَّن سببية الجميع على وجه الانتقال.

وفيه: أن سببية الأول قد يكون للوجوب الموسع، أي: لشغل الذمة مع التخيير

في الأداء في أي جزء أراد.

وفرعوا على انتقال السببية إلى الكل بعد الخروج صحة عصر يومه في الوقت الناقص، لا أمسه؛ لأن سبب الأمسية وهو الكل ناقص من وجه، فهو اشتماله على الناقص، فلا يتأدَّى بالناقص من كل وجه.

واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، مع أنَّهم نصُّوا بخلافه، فعدل في الجواب إلى أن الكل كامل اعتبارًا بالغلبة، فالواجب كامل من كل وجه، فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه، لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الإضافة إلى الكل في حقه، فأجيب بمنع عدم الصحة؛ إذ لا رواية فيه عن المتقدمين، فيلتزم الصحة كما اختاره فخر الإسلام، وأمَّا على ما اختاره السرخسي من عدم الصحة، فالوجه أن لا يفرع، بل يقال: لا نقص في الوقت لذاته، وإنما لزم لاتصال الأداء به، بواسطة التشبّه بعبدة الشمس، فيتحمل في الأداء ضرورة لإحراز فضيلة الوقت دون القضاء؛ إذ لا ضرورة فيه.

فائدة: بنوا على عدم تأدي الكامل بالناقص: فساد الفجر بطلوع الشمس، مع أنه مخالف للحديث الصحيح في صحته، قالوا: هو معارض بحديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فيرجع إلى القياس.

أقولُ: يمكن حمل حديث النهي على الابتداء دون البقاء، وإن سُلِّم فالنهي عن الشرعيات يقتضي بقاء المشروعية عندهم فلا تعارض، وإن سُلِّم أنه بمعنى النفي فبعد التعارض والتساقط لا يحكم بنقصان الأداء في طلوع الشمس، فكيف القياس.

مسألة (٧٠)

لا ينفك الوجوب عن وجوب الأداء في البدنِي عند الشافعية، فيثبت بأوَّل الوقت وجوب الأداء موسعًا، بخلاف المالي، فيثبت بالنصاب والرأس، أو الفطر والدين أصل الوجوب، ويتأخر وجوب الأداء إلى تمام الحول، وطلوع فجر يوم الفطر، وحلول الأجل، بدليل السقوط بالتعجيل، فإنه فرع سبق الوجوب.

وجمهور الحنفية قائلون بالانفكاك في البدنِي أيضًا، فيثبت بأول الوقت أصل

الوجوب، ويعتبر حال المكلف من الحيض والبلوغ والسفر وأضدادها في آخره، فمن حاضت في الأخير لا قضاء عليها، بخلاف من طهرت فيه.

واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت، وهو فرع أصل الوجوب مع الاتفاق على نفي وجوب الأداء عليه لعدم الخطاب حذرًا عن اللغو، كذا في «التحرير».

وأورد عليه في «التلويح»: إنما يلزم اللغو لو كان مخاطبًا بالفعل في الحال، وليس كذلك، بل بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم.

وأجيب بما قال العلامة الشيرازي: أن الكلام في الخطاب تنجيز، أو الخطاب للمعدوم إنما يكون تعليقًا، ولا فرق فيه بين الصبي والبالغ، بخلاف الأول، ولذا لو انتبه الصبي بالغًا لا قضاء عليه، بخلاف البالغ.

في «التقرير»: لكن كون الصبي المذكور لا قضاء عليه قول بعض المشايخ.

وفي «الخلاصة»: والمختار ما عن أبي حنيفة رحمه الله أن عليه القضاء.

ثم في «المُسلَّم»: ما قيل: أن الوجوب لازم لعقلية الحسن كما هو مذهبنا، فيرد عليه أنه يلزم ثبوته بدون الشرع، ولم يقل به أحد منًا، كيف وليس لنا أصل خامس؟

أقولُ: ثبوت الوجوب قبل ورود الشرع بحكم العقل ممَّا لا ينكره معظم القائلين بالحسن العقلي كما مرَّ، نعم ليس لنا أصل خامس في الشرعيات المحضة.

ثم في «التحرير»: إنَّهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو مجرَّد اعتبار من الشارع أن في ذمته الفعل جبْرًا.

واستشكل في «التحرير»: أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب؟ وهو إنما يكون واجبًا بالطلب، وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم به.

فالوجه أن ما أمكن فيه اعتبار الوجوب الموسع اعتبر كالدين المؤجل، يثبت وجوبه أدائه موسعًا إلى حلول الأجل أو الطلب بعده، فيتضيق حينئذٍ، وكالثوب المطار إلى إنسان يجب أدائه موسعًا إلى طلب مالكه.

وما لا يمكن فيه ذلك كالزكاة عند الحنفية؛ إذ لو وجب موسعًا فإمَّا إلى الحول، وهو

منتف؛ إذ الوجوب إنما هو بعد الحول على التراخي في المختار، وإمَّا إلى آخر إلى آخر العُمر، فيضيع اشتراط الحول، فيجب أن يعتبر فيه إقامة السبب مقام الوجوب شرعاً في حق التعجيل، أو أنه بالتعجيل دفع عنه الطلب، فلا افتقار إلى اعتبار شيء يسمى الوجوب لا طلبَ فيه.

وفي «المُسلَّم»: الجواب: أنا لا نسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل بالسبب، والشيء قد يثبت ولا يطلب، كالدَّين المؤجل، والثوب المطار، والامتثال إنما يتفرع على العلم بثبوته، ولا يقتضي سبق الطلب.

وفقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، وخطاب تكليف بالاقتضاء، فثبوت الفعل حقًّا مؤكدًا على الذمة وهو الوجوب من الأول، والطلب بإيقاعه في العين وهو وجوب الأداء من الثاني، فعُلِم أن الوجوبين متغايران، وأن لا طلب في الأول بل في الثانِي، وإلا لزم قلب الوضع.

أقولُ: ثبوت الفعل في الذمة ليس ثبوتاً حقيقةً؛ إذ ليس في الخارج وهو ظاهر، ولا في الذهن، وإلا لزم أن لا يوجد حال غفلته عنه، وليس لنا ظرف ثالث، بل هو عبارة عن كونه بحيث يطلب منه، وهو معنى الطلب بالقوة.

ثم إن هذا المعنى غير مختص بالفعل، بمعنى الحالة الحاصلة بالإيقاع بالنسبة إلى الأداء المفسر بالإيقاع، كما زعم الصدر؛ إذ لا معنى لطلب الحالة إلا طلب إيقاعها، فالحق أنه لا فرق بين أصل الوجوب ووجوب الأداء، إلا بمجرد الاصطلاح على إرادة الوجوب بالقوة، المنوط بوجود السبب المقتضي له، مع عدم شرط أو وجود مانع من الأول، والوجوب بالفعل المتوقف على السبب التام من الثانِي.

مسألة (٧١)

الأداء: فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً.

وفي «التحرير»: هو تساهل، بل هو ابتداء الفعل في وقته، كالتحريمة للحنفية، وركعة للشافعية.

وفي «التقرير» عن «المحيط»: الصلاة الواحدة يجوز أن يكون بعضها أداء، وبعضها قضاءً، والإعادة فعله في الوقت ثانياً لخلل غير الفساد، وعدم صحة الشروع، كوقوع مكروه تحريم في الصلاة.

والأصح أن الإعادة واجبة، ولكن هل تكون جابرة للنقصان أو واقعة فرضاً؟

والقضاء فعله بعده تداركاً لما فات عمدًا أو سهوًا، تمكّن من فعله أو لم يتمكّن، لمانع شرعي كالحيض، أو عقلي كالنوم، فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاءً مجاز؛ إذ وقته العُمر، ومن عمَّم القضاء والأداء لغير الواجب بدل الواجب بالعبادة.

مسألة (٧٢)

تأخير فعل الواجب الموسع، مع ظن الموت في جزء من وقته معصية اتفاقاً، فإن لم يمت وفعله في وقته فالجمهور: أداء؛ لصدق حده عليه، والباقلانِي: قضاء؛ لأن وقته شرعاً بظنه ما قبله، ولا نزاع في المعنى بل في التسمية، إلا أن يريد وجوب نية القضاء، وهو بعيد، وتسميته أداء أولى وإن عصى بالتأخير، كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله وقد أخَّر، ثم ظهر خطأه فأتى به في قته، فإنه أداءٌ اتفاقاً.

في «المُسلَّم»: الفرق بين، فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً، وفي الثانِي اعتقاد عدم وقت الأداء، فالأول متضيق من كل وجه، بخلاف الثانِي.

أقولُ: وجود فرق ما لا يضر بعد الاتفاق فيما هو مناط التسمية بالأداء، وهو الفعل في وقته، وإن كان بعد العصيان بالتأخير بسبب اعتقاده، والغرض أن هذا العصيان غير مانع من التسمية، هذا فيمن أخَّر مع ظن الموت وسلم، وأمّا عكسه، وهو من أخَّر مع ظن السلامة فمات فجأةً، فالتحقيق أنه لا يعصي؛ إذ التأخير جائز له، ولا تأثيم بالجائز.

في «العضدي»: ولا يُقال: شرط الجواز سلامة العاقبة؛ إذ لا يمكن العلم بها، فيؤدي إلى التكليف المحال، يعنِي: أن شرط الجواز يجب أن يكون معلوماً، حتى يعلم الجواز، فإن الجواز في الواقع بدون العلم غير مفيد للتوسيع، والعلم بما في المستقبل محال.

وفي «المُسلَّم»: والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به، يقتضي التخيير

بين ممكن وممتنع، وهو يرفع حقيقة التوسيع.

أقولُ: قيل في بيانه: إن اشتراط السلامة يوجب التردد في التأخير، بين كونه مع السلامة حتى يكون جائزًا، وبين كونه مع عدمها حتى يكون ممنوعـاً، فيجب أن يكون ممنوعـاً احتياطـاً، ترجيحـاً للحرمة، فيرتفع حكم التوسيع.

ثم أن ابن الحاجب فرق بين: ما وقته العُمر كالحج فيعصى، وبين غيره فلا.

في «المُسلَّم»: الفرق ليس بسديد؛ لأن الوجوب مشترك، وعذر الفجأة عام، وفيه ما فيه.

وفي «بعض شروحه»: لأن الفرق ظاهر؛ إذ العُمري يظهر بالموت أنه تركه في جميع وقته فيأثم، وإلا لارتفع الوجوب، بخلاف الموسع الموقت؛ إذ لا يظهر بالموت في أثناء وقته تركه في كل وقته، لكن ينبغي أن لا يعصى فيما إذا ظن الموت.

أقولُ: الوجه في الفرق أن ظن السلامة في العمري غير معتبر؛ إذ الهلاك في سنة غير نادر، بخلاف الوقتي.

مسألة (٧٣)

اختلف في وجوب القضاء، هل هو بأمر جديد؟ وعليه الأكثر، أو بما يوجب الأداء، وهو المختار لعامة الحنفية، وبعض الشافعية، والحنابلة.

ثم هذا الاختلاف في القضاء بمثل معقول فقط؟ كما صرَّح به في «الكشف»، و«التحرير»، أو مطلق؟ كما هو ظاهر إطلاق البزدوي والسرخسي.

للأكثر: القطع بعدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة، وإلا كانا سواءً، وكان كلاهما أداءً.

في «المُسلَّم»: وهذا إنما يتم لو ادعوا الانتظام لفظـاً، وهو بعيد، ولعل مقصودهم أن مطالبة الشيء يتضمن مطالبة مثله عند فوته، فإيجاب الأول إيجاب الثانِي، نعم معرف القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز أن يكون غير معرف الأداء، نصًّا كان أو قياساً، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب.

أقولُ: كأنه أراد بالانتظام لفظاً الدلالة بالمطابقة، وعنى بتضمن مطالبة الشيء مطالبة مثله الاستلزام المقتضي للإلتزام.

وفيه: **أوَّلًا**: أن مطالبة المثل غير لازمة لمطالبة الأصل عقلًا؛ إذ قد يكون الشيء مطلوباً في وقت دون آخر.

وثانياً: لو تَمَّ لصح الإتيان بالمثل قبل الوقت.

وثالثاً: لما احتاج القضاء إلى معرف آخر.

ثم في «العضدي»: للخصم أن يقول: صم يوم الخميس، أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس، ولمَّا فات هذا الإيقاع الذي هو كمالٌ للمأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه، فلا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة، ولا كونه أداء، وكونهما سواء.

وحاصله: أن فوات القيد لا يقتضي سقوط المطلق.

وفي «المُسلَّم»: هو في غاية السقوط؛ إذ لا وجوب للمطلق إلا بالقيد، ولذا لا يجب قبله، ولا يلزم من وجوب المقيد وجوب المطلق مطلقاً، بل فيه.

أقولُ: حاصله أن فوات القيد الواجب المقيد، لا يقتضي بقاء وجوب المطلق في ضمن مقيد آخر، وهذا حكم معقول، ولكن يسقط به ما أورده عل الدليل أيضاً.

المخالف: **أوَّلًا**: الزمان ظرف غير داخل في المأمور به، فلا يؤثر اختلاله في سقوطه.

وأجيب: بأن الكلام فيما لو قدم لم يعتد به، فالوقت داخل فيه.

وثانياً: الوقت كأجل الدين، فيبقى الوجوب بعده.

وأجيب: بالمنع؛ لجواز تقديم الأداء على الأجل.

وثالثاً: لو وجب بأمر جديد، لكان أداءً.

وأجيب: بأنه استدراك لما فات، فسُمي قضاءً.

في «العضدي»: المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق و القيد، وهما متعددان في الخارج، كما في التعقل والتلفظ، أو متحدان فيه، وهو ينظر إلى أن التركيب من الجنس الفصل وتمايزهما في العقل أو في الخارج؟

في «المُسلَّم»: القيد هنا ظرف زمان، واتحاد مقولة (متى) بالمظروف وإن صح، فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفاءه اتفاقاً.

أقولُ: حاصله أن اتحاد مقولة (متى) بمعنى العرض غير صحيح، وأما بمعنى العرضي فاتحاد عرضي، فلا يستلزم زواله زوال الموضوع.

وفيه: أن الفعل في وقت غير الفعل في وقت آخر بالشخص قطعاً، فزوال متى في الأفعال يستلزم زوال موضوعه اتفاقاً، ولذا لم يقل أحد ببقاء وجوب عين الأول، بل بوجوب مثله، فالصَّواب أن يقال: اتحاد المطلق والقيد في الخارج لا يوجب انتفاء وجوب المطلق في ضمن مقيد آخر، ولا تعددهما يوجب بقاء وجوب المطلق بعد زوال القيد؛ إذ يجوز أن يكون القيد شرطاً لوجوبه.

ثم في «التحرير»: ثمرة الخلاف في الصوم المنذور المعين يجب قضاؤه على الثاني دون الأول، وقيل: القضاء فيه اتفاق، فلا ثمرة له.

وفي «التقرير» عن «الكشف»: والتحقيق أن وجوب القضاء فيه بسبب التفويت، فإنه كنص مقصود بالإلتزام ثانياً، فإن كان الفوات العذر عند الأولين كالتفويت، كما ذكر شمس الأئمة، فلا يظهر الاختلاف إلا في التخريج، وإن لم يكن ظهر الاختلاف في حكم الفوات.

ثم نوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان، إذا لم يعتكفه يجب قضاءه بصوم جديد، ولم يوجبه النذر.

وأجيب: بأن النذر كان موجباً للصوم؛ لأنه شرط، إلا أنه امتنع الإيجاب في رمضان لمانع، فلمَّا زال ظهر أثره، ولذا لا يقتضي في رمضان آخر، ولا واجب آخر، سوى قضاء رمضان الأول؛ إذ الخلف في حكم الأصل.

تذنيب

قسم الحنفية الأداء إلى: كامل كالصلاة بجماعة، وقاصر كهي بدونها، وما في معنى القضاء كفعل اللاحق بعد فراغ الإمام، ولذا لا يقرء، ولا يسجد لسهوه، ولا يتغير

فرضه بنية الإقامة.

وفي حقوق العباد كرد عين المغصوب سالماً ومشغولًا بجناية، وتسليم عبد غيره المسمى مهرًا بعد شرائه، فتجبر عليه، وينفذ عتقه وبيعه، قبله منه، لا منها.

والقضاء: إلى بمثل معقول وغيره، كالفدية للصوم، وما يشبه الأداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع، خلافاً لأبي يوسف، وفي حقوق العباد كضمان المغصوب بالمثل صورةً، ثم معنى بالقيمة للعجز، وبغير معقول ضمان النفس والأطراف بالمال في الخطأ، وإعطاء قيمة عبد سماه مهرًا بغير عينه، حتى أجبرت عليها، وإن كانت قضاءً لشبهه بالأداء لإصالة القيمة من جهة أن المسمى لا يعرف إلا بِها.

مسألة (٧٤)

الواجب المقيَّد وجوبه بشرط لا يجب تحصيل شرطه اتفاقاً، وأمَّا الواجب المطلق فمقدمته، أي: ما لا يتم هو إلا به واجب مطلقاً، أي: سبباً أو شرطاً شرعاً كالوضوء، أو عقلًا كترك الضد، أو عادةً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه.

وقيل: بالسبب فقط، وقيل: في الشرط الشرعي فقط، واختاره ابن الحاجب، وقيل: لا مطلقاً.

للأكثر: لو لم يجب لجاز الأصل بدونه، والمفروض امتناعه، وأيضاً لما كان التوصل إلى الواجب واجباً، وهو باطل إجماعاً.

وأجيب: بمنع بطلان اللازمين؛ فإن قولكم: لا يجوز الأصل بدونه، والمتوصل واجب، إن أريد أنه لا بدَّ منه فغير محل النزاع، أو مأمور به شرعاً فأين دليله؟

فإن قيل: هو الإجماع على وجوب تحصيل أسباب الواجب، كجزِّ الرقبة في القتل؟

أجيب: بعد تسليمه بأنه في الأسباب خاصة لدليل خارجي، لا لأنها وسيلة، فلا يدل على وجوب التوصل مطلقاً، كذا في «العضدي».

وبه ظهر أن ما استدل به في «المُسلَّم» من أن التكليف به بدون التكليف بالمقدمة، يؤدي إلى التكليف بالمحال، ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وأسباب الحرام حرام.

فمع أن فيه خلطاً بين الدليلين يرد عليه: أن المحال هو وجود الواجب بدون المقدمة، لا وجوده بدون التكليف بها.

وما قيل: التكليف بالواجب إما مع المقدمة، وفيه المدعى، أو لا معها، بل بحيث يصح المقارنة وعدمها، فحينئذٍ يكون التكليف بما يتناول المحال، فهو مكلف به ولو تخييرًا، ففيه: أن التكليف بما يعم المحال لا يستلزم التكليف بالمحال، لإمكان تعلق الخطاب بالعام من غير تعلقه بالخاص أصلًا، لا تعييناً ولا تخييرًا، ولو سلم فالتخيير بين ممكن وممتنع لا نسلم أنه ممتنع، بل هو كالترديد بينهما.

ثم في «التحرير»: لا بدَّ من قيد به في المحمول في قولنا: ما يتوقف عليه الواجب واجب، وإلا لزم الكفر، يعنِي لأن المتبادر من الواجب مطلقاً الواجب الوجود لذاته.

أقولُ: بل شأنه عزَّوجل أعلى من أن ينساق إليه الوهم في مبحث الواجب التكليفي، نعم لو قيل بوجوب التقييد؛ لأن المدعى وجوب مقدمة الواجب تبعاً لوجوبه، لم يبعد.

ثم قال للأكثر: لو لم يجب لزم جواز تركه دائماً، وهو مناف لوجوب الواجب في وقت، ولزم جواز فعل الواجب دونه، فلا يكون شرطاً، ولا يخفى منع الملازمة، وإنما يجوز تركه لو لم يجب مطلقاً، يعنِي: وهو ممنوع، بل يجوز وجوبه بغير إيجاب الواجب له كالإيمان، فإنه واجب لا بإيجاب العبادات الواجبة.

في «المُسلَّم»: فيه أن الكلام بالنظر إلى الواجب، يعنِي لو لم يجب بالنظر إليه، يلزم التكليف بالمحال، وقد عرفتَ ما فيه، ثم قال:

إن قلتَ: لا يلزم الأمر صريحاً، قلتُ: لا نزاع في ذلك، بل المراد أنه يستتبعه، وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولذا لا يلزم إلا معصية واحدة بالنظر إلى الواجب، ومعاصٍ بعَدَد الأسباب والشرائط.

أقولُ: كأن فيه تسليم عدم كون الشرط ونحوه معروضاً للواجب بذاته، بل إنما ينسب إليه وجوب مشروطه بالعرض، وهذا ليس مما ينكر وينازع فيه.

النافون: لو وجب لزم تعقل الموجب، أي: الأمر له ولتعلق خطابه، ولامتنع التصريح بعدم وجوبه، ولعصى بتركه، ولوجب النية والتوالي منتفية.

في «المُسلَّم»: لزوم تعقل الموجب ممنوع، وإنما يلزم لو كان صريحاً، ومن هاهُنا لم يلزم تعلق الخطاب به، ولا وجوب النية.

أقولُ: قد عرفتَ ما فيه.

فرع: في «المُسلَّم» تبعاً «للمنهاج» وغيره: إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب، وهو بالكف عنهما، ولو قال: إحداكما طالق حرمتا؛ لأن الاجتباب عن الحرام يقيناً فيه.

أقولُ: يجب تقييد المسألة الأولى بما إذا لم يقع تحريه على واحد منهما، إلا أن يراد بالاشتباه هذا، وأمَّا الثانية فقيل ذلك الحكم فيها عند الشافعية، وأمَّا عند الحنفية فإنما يقع الطلاق على المبهمة، ويكون له الخيار في تعيين أيتهما شاء، وكذا وطئها، إلا أنه يكون بياناً للأخرى، ثم قال:

فالغاية داخلة في المغيا، ليعلم استيعاب وجود المغيا.

أقولُ: كأنه أراد أنه يجب إدخال جزء من الغاية في حكم المغيا، ليعلم استيعاب حكمه لأجزائه يقيناً، كما أنه يجب غسل بعض الرأس ولو قليلًا في غسل الوجه، وإمساك جزء من الليل في الصوم.

فرع آخر: قالوا: خروج المصلي بصنعه فرض؛ لأنه من ضروريات الدخول في صلاة أخرى، قيل: فيه: أن الخروج من لوازم أداء الأركان بتمامها، فيحصل من غير اختيار كما هو الظاهر من حديث الأعرابي: «فإذا فعلتَ ذلك فقد تمَّت صلاتك» رواه محمد.

على أن أبا حنيفة رحمه الله لم ينص على فرضيته، بل استنبطوها من حكمه بفساد الصلاة في المسائل الاثنتي عشرة، وفيه كلام مستوفى في «فتح القدير»، وقد أنكر الكرخي القول بفرضيته قائلًا أنه يكون بنحو القهقهة، فكيف يكون فرضاً؟

مسألة (٧٥)

الأمر بشيء هل يتضمن النهي عن ضده؟ الإمام، والغزالي، وكثير: لا، والأكثر نعم، والباقلاني وأتباعه أوَّلًا عين النهي، وآخرًا يتضمنه، وزادوا: إن النهي كذلك في القولين.

والمثبتون منهم من عمَّم في أمر الوجوب والندب، فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً، ومنهم من خصص أمر الوجوب.

في «التحرير»: المنسوب إلى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين أنه نهي عن الضد إن كان واحدًا، وإن تعدد فعن الكل، وقيل: عن واحد غير معين، وهو بعيد، وأن النهي أمر بالضد إن اتحد، وإلا فقيل: أمر بالكل، وفيه بُعد، والعامة من المذكورين أمر بواحد غير معين، وفخر الإسلام، والقاضي الدبوسي، والسرخسي: يقتضي كراهة الضد ولو كان إيجاباً، والنهي سنية مؤكدة ولو كان تحريماً، وحرَّر:

أن المسألة في أمر الفور، لا التراخي، وفي الضد المستلزم للترك، لا الترك.

أقولُ: أحد التخصيصين مغن عن الآخر، والثاني أولى؛ لأنه أفيد، ثم قال:

وفائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط، أو به وبفعل الضد.

النافون: لو كان نهياً أو متضمناً له، لم يحصل بدون تعقل الضد، والكف عنه، واللازم منتفٍ قطعاً.

وأجيب: بأن تعقل الضد العام لازمٌ، وإنما يغفل عن الأضداد الجزئية؛ إذ طلب الفعل متوقف على العلم بعدمه، وإلا لكان طلباً للحاصل، والعلم بعدمه يتضمن التلبس بضده ولو عموماً.

ورُدَّ بأن طلبه في المستقبل لا ينافي التلبس به في الحال، وإن سُلِّم فاللازم هو النهي عن الكف، ولا نزاعَ فيه.

المثبتون: بالتضمن أوَّلًا: أمر الإيجاب يتضمن الذمَّ على الترك، ولازم إلا على فعل، وهو الكف أو الضد، والمذموم عليه منهي عنه.

وأجيب أوَّلًا: قد لا يخطر الذم أصلًا، ولو سلم فالذم على أنه لم يفعل، لا على أنه فعل، ولو سُلم فالنهي طلب كف عن فعل، لا عن كف، كما أن الأمر طلب فعل غير كف، على أنه لو تمَّ لزم وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر، وهو باطل قطعاً.

في «المُسلَّم»: لنا على إثباته: أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل، واللوازم مجعولة بجعل الملزوم، لا بجعل جديد، وإلا لزم إمكان الانفكاك، وبمثله يقال

في النهي، وفيه شيءٌ.

أقولُ: كأنه ما قيل: إن الضد قد لا يخطر بالبال عند النهي، فضلًا عن الاشتغال به.

وفيه: أن مثله آتٍ في الأمر، ثم قال:

فالخطاب واحد، والتفاوت في الإصالة والتبعية، كما في إيجاب المقدمة، ومن هنا قيل: كراهة ضده؛ لأن خطاب الضمن أنزل من الصريح، لكن يلزم إطلاق المكروه على الممتنع.

إن قلتَ: فالأمر بالشيء نهي عن ضده عيناً، والنهي عن الضد يستلزم الأمر بالضد الآخر تخييرًا، فهذا الضد منهي عنه عيناً ومأمور به تخييرًا، هذا خُلْف.

قلتُ: الإمكان بالنظر إلى شيء لا ينافي الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شيء آخر.

أقولُ: أمَّا التمسك بحديث الجعل، فبعد تسليم أن اللوازم لا جعل مستأنف فيها.

يرد عليه: أنه إمَّا أن يعتبر لزوم الامتناع عن الضد بمعنى حرمته لوجوب الفعل، فيلزم المصادرة على المطلوب؛ إذ هو أول المسألة، أو بمعنى امتناع وجوده له فظاهر البطلان؛ إذ وجوب الفعل لا يستلزم وجوده، حتى يمتنع وجود ضده بواسطة اجتماع الضدين، أو بهذا المعنى لوجود الفعل فغير مفيد؛ لأن الإيجاب الفعل ليس جعلًا وإيجادًا، حتى يلزم مجعولية لازمه بجعله.

وأمَّا السؤال بلزوم كون الضد المعين منهيًّا عنه ومأمورًا به تخييرًا إنما يتوجَّه على ما اختاره من مذهب العامة، لو كان مذهبهم أن النهي عن جميع أضداد الفعل اللازم للأمر به، من حيث أنه مشتمل على النهي عن ضد معين منها بانفراده يستلزم الأمر لسائرها، وهذا مما لم يقل به أحد، بل لا يقول به عاقل، إنما مرادهم أن النهي يتضمن الأمر بالضد الغير المنهي، وما قال بعد ذلك:

لا يُقال: يلزم على الأول، يعنِي: تضمن وجوب الشيء بحرمة ضده، حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج، وبالعكس، وعلى الثانِي، يعنِي: تضمن حرمة الشيء الوجوب ضده، وجوب المحرمات ولو تخييرًا، كوجوب الزنا؛ لأنه ترك

اللواطة، وبالعكس.

لأنا نقول: في الأول الأمر لا يقتضي الاستيعاب، فلا يكون نهيًا عن الضد دائمًا، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن هنا قيل: إن الشرط أن يكون الوجوب مضيقًا، لكن يلزم أن لا يكون الحج وقته العُمر، إلا أن يقال: ذلك وقته نظرًا إليه من حيث هو هو، يعنِي لا بالنظر إلى وجوب الواجبات الأخر، وفي الثانِي التعيين لدليل أصلي أخرج المحل عن قبول التخيير تبعًا.

فأقولُ: أمَّا سؤال لزوم حرمة الواجبات فظاهر السقوط؛ إذ محل النزاع تضمن الأمر لحرمة الضد المستلزم للترك، كما عرفتَ من «التحرير»، ولو فرض استلزام الشغل بالصلاة لترك الحج كان حرامًا.

وأمَّا لزوم أن لا يكون كل العمر وقت الحج، فإن أراد بطريق الاستيعاب فاللازم واجب الالتزام، وإن أراد مطلقًا فاللزوم ممنوع.

وأمَّا اشتراط التضييق في مسألة الأمر فمستغنى عنه كما مرَّ.

وأما سؤال لزوم وجوب المحرمات تخييرًا فقد رجع في جوابه عما قال سابقًا، مع تأتيه هنا أيضًا إلى ما حررناه هناك.

ثم لأصحاب سائر المذاهب مسالك ضعيفة، أحق بأن يعرض عنها من أن يتعرض لها.

مسألة (٧٦)

إذا نسخ وجوب الفعل بما لا يدل على جواز أو حرمة، بقي جوازه، خلافًا للغزالي والحنفية.

المثبتون: الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه، فبقي الجواز على ما كان.

في «المُسلَّم»: قيل عليه: الجنس يتقوم بالفصل ويرتفع بارتفاعه، قلنا: يتقوم بفصل آخر، وهو عدم الحرج في الترك، كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقي جمادًا.

أقولُ: فيه **أوَّلًا:** أن ارتفاع الفصل يستلزم ارتفاع حصة الجنس المتحصلة به؛ لاتحادهما في الوجود، ولا يتصور بقاءها متحصلة بفصل آخر أصلًا.

وثانياً: أن التمسك في تجويز ذلك ببقاء الجسم النامي مع ارتفاع نموه، غير صحيح؛ إذ الباقي هو الجسم بالمعنى الذي مادة، لا الذي هو جنس، وإنما الكلام فيه.

وثالثاً: لو تمَّ فإنما يتمُّ في المركبات الخارجية التي لها مادة وصورة متغايرتان، محاذيتان للجنس والفصل، لا في البسائط التي ليست لها أجزاء متمائزة كذلك، كالوجوب والجواز ونحوها.

ورابعاً: ما قيل: التقوم بفصل آخر يحتاج إلى علة أخرى ودليل آخر، كالجمادية تثبت بعلة تقتضيها بعد ارتفاع النمو.

أقولُ: ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن فصل الجواز وهو عدم الحرج في الترك، عدمي يكفي فيه عدم علة الحرج، ودليله على ما هو الأصل في الممكنات.

ثم في «المختصر»: الجائز يطلق على المباح، وعلى ما لا يمنع شرعاً، فيعم المندوب، بل الواجب والمكروه، وعلى ما لا يمتنع عقلاً، وعلى ما استوى فيه الأمران شرعاً أو عقلاً، وعلى المشكوك فيه بالاعتبارين، أي: استواء الطرفين في الذهن وعدم الامتناع.

والمراد بما استوى فيه الأمران: ما قام فيه دليل شرعي أو عقلي على تساوي فعله وتركه، فهو أعم من المباح الشرعي؛ إذ الدليل فيه هو الشرع.

وأمَّا المشكوك فيه فكسُؤر الحمار.

مسألة (٧٧)

يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس، بأن يجب فرد ويحرم آخر، كالسجود لله تعالى وللشمس، ومنعه بعض المعتزلة؛ لأن الفعل يحسن ويقبح لذاته، فصرف الحرمة إلى قصد تعظيم الشمس، إنما الكلام في الواحد بالشخص.

فإمَّا أن يتحد فيه جهتا الحكمين حقيقةً أو حكماً، بأن تتلازما فذلك محال، إلا عند بعض مجوزي تكليف المحال، وأمَّا البعض الآخر فقال هناك: التكليف محال؛ لأنه يستلزم اجتماع الضدين المحال، أو يتعدد كالصلاة في الدار المغصوبة، فالجمهور: يصح، والباقلاني: لا، ويسقط الطلب، وأحمد، وأكثر المتكلمين، والجبائي: لا، ولا،

كذا في «العضدي».

وعبَّر في «المُسلَّم» عن الواحد بالشخص بالواحد بالنوع، وفي «منهياته»: هذا التعبير أولى؛ لأنه لا تكليف إلا بالنوع تحقيقاً؛ لأن التشخص بعد الوجود؛ ولأن النوع لا يتصف بالوجوب والحرمة، إلا باعتبارين، بخلاف الجنس.

أقولُ: يرد عليه **أوَّلًا**: المعارضة بأن التكليف إنما هو بما يتصف بالوجود حقيقة، وهو الشخص.

وثانياً: أنه لا فرق بين النوع والجنس في جواز اتصافهما بحكمين في ضمن فردين، لا في ضمن فرد إلا باعتبارين.

وثالثاً: أن مرادهم بالجنس هو النوع المنطقي، كما يدل عليه تمثيلهم له بالسجود، فإنه حقيقة وحداة لا تختلف إلا بالتشخيصات، بل أعم منه ومن الجنس المنطقي، بل معنى الكلي مطلقاً، بدليل مقابلة بالواحد الشخصي، وأمَّا جعل الجنس في مقابلة النوع فكالتصريح بإرادة المنطقيين، فيكون الحكم باختلافهما في جواز اجتماع الحكمين تحكماً بَحْتًا.

وأمَّا ما قيل: من أن المراد بالواحد بالجنس ما يكون تعلق الحكم به لا باعتبار مفهومه، بل باعتبار أفراده المختلفة، وبالنوع ما يكون بعكس ذلك، ففيه أنه ليس مبنيًّا على اصطلاح يستند إليه، ولا دليل يعتمد عليه، وبالجملة فتعبيرهم أحسن.

للجمهور: **أوَّلًا**: القطع بأن من أمره مولاه بخياطة ثوب في مكان، فخاطه في غيره فهو مطيع وعاص للجهتين.

وثانياً: لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلق؛ إذ لا مانع سواه ولا اتحاد؛ إذ الأمر للصلاة والنهي للغصب، كذا في «المختصر».

وما في «المُسلَّم»: من أن الكون في الخير وإن كان واحدًا بالشخص، ولكنه متعدد باعتباره، من حيث أنه صلاة ومن حيث أنه غصب.

فأقولُ: فيه أن نفس الكون في الخير ليس صلاة، نعم هو لازم، أو جزء، إلا أن يتسامح.

ثم قيل: النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن المطلوب في الأمر بالصلاة غيره، وفي «المُسلَّم»: الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوَّزنا الاجتماع نظرًا إلى أن الأمر مطلق، كما هو حقيقةً فأين الدلالة؟

أقولُ: ظاهر كلام القائل منع، فلا يُجاب بالمنع، وإنما يتجه الجواب به على تقدير كونه معارضة، ويمكن إثبات المقدِّمة الممنوعة بأن الكون في المغصوب من حيث أنه من الصلاة واجب؛ لإطلاق الأمر، ودلالة النهي على التقييد فرع التضاد، وهو متنف؛ لتعدد الجهة.

وثالثـًا: لمَّا ثبت صلاة مكروهة، ولا صوم مكروه؛ لأن الوجوب مضاد للكراهة كما للتحريم.

وأجيب: بأن الكون في الخير واحد في الصلاة والغصب، وهو مأمور به ومنهي عنه في ضمنهما، فيتحد المتعلقان، وأمَّا الكراهة فإنَّما ترجع إلى وصف منفك، فلا توجب الفساد، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: المكروه إنما هو الفعل وإن كانت الكراهة لأجل الوصف.

أقولُ: الوصف المنفك، كالالتفات يمينـًا وشمالًا، ليس من مشخصات الصلاة قطعـًا، وأمَّا الكون في المغصوب فمنها؛ إذ الصلاة في هذا المكان غير ما في ذلك المكان بالشخص، على قياس اختلاف الزمان، فوضح الفرق.

واستدل لما سقط التكليف، قال الباقلانِي: وقد سقط إجماعـًا؛ إذ لم يأمروا المصلين في المغصوبات بالقضاء، ورُدَّ بمنع تحقق الإجماع؛ إذ لو كان لعرفه أحمد، ولما خالفه، وأمَّا انعقاده بعده فمعلوم الانتفاء قطعـًا.

الباقلانِي والمتكلمون: **أوَّلًا**: لو صحت لا تحد المتعلقان؛ لأن الكون واحد وهو غصب، وأجيب: باعتبار جهتين، كما مرَّ.

وثانيـًا: لصح صوم يوم النحر، وأجيب: بالتزام صحته كالحنفية، حتى يخرج به عن عهدة النذر به، وبالفرق بأن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم؛ لأن المضاف يستلزم المطلق، بخلاف الصلاة والغصب؛ لإمكان كل بدون الآخر.

وحاصله: تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه، وبأن نهي التحريم ظاهر في الفساد، ولكن خولف في الصلاة باعتبار الجهتين لدليل شرعي، كالنصوص المطلقة عن قيد المكان، وكإجماع غير أحمد، وبالجملة: ورد النهي صريحاً عن صوم يوم النحر، بخلاف الصلاة في المغصوبة.

في «المُسلَّم» ردًّا على الفرق الأول: تخصيص الدعوى بمواد العموم من وجه لا يدفع النقض عن عموم الدليل، إلا أن يقال: العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل، إلا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل، فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة، وفي العموم من وجه حقيقتان.

أقولُ: اتحاد الجعل إنما هو في الذاتي، واللازم والعام أعم منهما.

ثم هذا كله فيما يصح فيه الانفكاك، وجمعهما المكلف باختياره، وأمَّا ما لا يكون كذلك، كمن دخل مغصوبة، فيمتنع تعلق الأمر والنهي معًا بالخروج عنه، فإنه تكليف محال، وقول أبي هاشم بجوازه خطأ، وأمَا قول إمام الحرمين باستصحاب حكم المعصية، حتى يفرغ من الخروج مع وجوبه، ففي «المختصر» و«البديع»: بعيدٌ، وفي «العضدي»: إذ لا وجه للمعصية مع انتفاء النهي.

فإن قيل: يتعلق الأمر به من حيث أنه إفراغ، والنهي من حيث أنه غصب.

قلنا: لمَّا توقف عليه الامتثال لزم تكليف المحال.

وفي «المُسلَّم»: ليس ببعيد، يعنِي: لأن إدامة الشغل معصية، أو مسببة عن معصية، والحق أن التوبة ماحية، فلا استحصاب للمعصية.

مسألة (٧٨)

يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فله فعلها إلا واحدًا، لا جمعها، كما له هناك جمعها، لا تركها جميعاً، فالمقصود هناك منع الخلو، وهنا منع الجمع، وهذه كتلك اختلافاً، ودليلًا، وشبهةً، وجواباً.

في «المُسلَّم»: تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء:

أحدها: أن يتعلق بمفهوم أحدها، فيفيد التعميم؛ لأن عدم الطبيعة إنَّما يكون بعدم جميع الأفراد، نحو: ﴿لَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

الثانِي: أن يتعلق بما صدق عليه أحدها، فيفيد إما عدم هذا، أو عدم ذلك، ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض، بناءً على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد عموم السلب.

والثالث: أن يتعلق بالمجموع، فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما كان العطف بالواو، نحو: لا تأكل السمك واللبن.

والرابع: أن يكون التَّرك في نفسه مبهماً، لا المتروك، وذلك إذا كان العطف بـ(أَوْ)، والمقصود عدم الجمع، نحو: لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذٍ من عطف الجملة على الجملة، هكذا ينبغي أن يحقق المقام.

أقولُ: تحقيق لا حقيق بالتعويل، ولا بسبيل من التحصيل.

أمَّا أوَّلا: فلأن تعلق الترك بمفهوم أحدها إنما يتصور بأن يكون عنواناً لما صدق عليه، على قياس تعلق الفعل به، فيكون المتعلق قصدًا هو المعنون، لا العنوان نفسه، إلا تبعاً، وإن سُلم فتعلق الترك بهذا المفهوم لا نسلم إفادته للتعميم.

وما ذكره من أن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع الأفراد، إنما يصح في الطبيعة المعتبرة مع الإطلاق، لا مطلقاً، لما اعترف هو به في النحو الثانِي، من أن كل ما يتصف به الفرد يتصف به الطبيعة ولو في الجملة.

وبالجملة إمَّا أن ينعدم المفهوم بعدم فرد منه فقط، أو لا، بل بعدم جيمع أفراده، فعلى الأول لا يصح ما قال في النحو الأول، وعلى الثاني ما قال في الثانِي، فبان أن الفرق بين النحوين تحكم.

وغاية ما يقال: أن إطلاق مفهوم أحدها يتبادر منه الطبيعة باعتبار الإطلاق، فيكون عدمها بعدم جميع أفرادها، وأمَّا لزوم عدمها من عدم ما صدقت عليه، أعني: عدم فرد منها بالعرض، فإنما هو باعتبارها من حيث هي، مع قطع النظر عن إطلاقها، وفيه ما فيه.

وأمَّا ثانياً: فلأن عدم النحو الثالث من أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء لا يصح إلا

مسامحة، ومع الإغماض عنه فما ذكره: من أن العطف بالواو في النفي يقتضي نفي الاجتماع، غير صحيح على إطلاقه، بل قد يفيد الاجتماع في النفي، نحو: ما رأيتُ زيدًا وعمرًوا، أي: لا هذا ولا ذاك، ولكنه ليس بنص في ذلك، وإن أريد التنصيص قيل: ولا عمرًوا، نصَّ عليه الرضي.

وأمَّا ثالثًا: فلأن العطف بـ(أَوْ) في غير الموجب ليس نصًّا في عدم الجمع، بل قد يفيد عدم الجميع، أعنِي عموم السلب، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، أي: شيئًا منهما، كيف لا؟ وقد ذكر نفسه في بحث حروف المعانِي أن (أو) لأحد الأمرين، فيعم في النفي دون الإثبات إلا بدليل، كالنكرة، بخلاف الواو إلا بقرينة، فنحو: لا أقرب هذه أو هذه، إيلاء منهما.

وأمَّا رابعًا: فلأنه لا يحسن المقابلة بين الأنحاء الأربعة، بل لا يصح؛ إذ الثلاثة الأخيرة مفادها واحد، وهو منع الجمع، والاختلاف إنما هو في التعبير.

فإن قلتَ: فهلا يكفي هذا القدر للمقابلة؟

قلتُ: إنما يتمشى هذا العذر فيما بين الأخيرين، لاختلاف العطف فيهما بالواو، وأوَّلًا فيما بينهما وبين الثانِي، إلا أن يقال: التعبير في الأولين إنما هو بلفظ الترك المتعلق بأحدهما مرادًا به مفهومه، أو ما صدق عليه، لا بطريق العطف، فيرد أن قولنا: اترك أحدها، لا يفيد ترك الجميع أصلًا، فبطل ما قال في النحو الأول.

على أن تمثيله له بقوله تعالى: ﴿لَا تُطِعْ﴾ [الإنسان: ٢٤]، يأبى ذلك، إلا أن يقال: إنه تنظير لا تمثيل، فقد تحققت من جملة ما أوردنا أن ترك أحد أشياء إن عبّر عنه بصيغة الترك متعلقًا بأحدها، فمفاده ترك أحدها غير معين إن لم يكن هناك عهد، وإن عبر بصيغة النهي متعلقًا بالمعطوفين بالواو، فظاهره ترك الجمع، و يحتمل ترك الجميع، أو بـ(أَوْ)، فعلى العكس، هذا ما عندي، والله هو الهادي.

مسألة (٧٩)

هل يسمى المندوب مأمورًا به؟

ففي «العضدي» عن المحققين: نعم حقيقةً، خلافاً للكرخي، وأبي بكر الرازي.

وفي «التحرير» و«التقرير»: الحنفية وجمع من الشافعية: لا، إلا مجازًا.

المحققون: أوّلًا: طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به.

وأجيب في «التقرير»: بأنّها أعم من فعل المأمور به، أو المندوب.

أقولُ: المتبادر منها امتثال الأمر.

وثانياً: اتفق أهل اللغة على انقسام الأمر إلى إيجابي وندبي، ومورد القسمة مشترك.

وفي «التحرير» «التقرير»: هذا إنما يصح على إرادة النحاة بأهل اللغة مجازًا، فهم اصطلحوا على عموم الصيغة، وإلا فهي في اللغة خاصة بالوجوب.

أقولُ: الصواب أنّهم اصطلحوا على تسمية الصيغة أمرًا، ولو استعملت لغير الوجوب مجازًا، فينقسم الأمر عندهم إلى أمر تهديد، وإباحة، وتسخير، وتعجيز، وغيرها حقيقة اصطلاحية، والكلام في الحقيقة اللغوية.

وعلى هذا فما في «المُسلَّم»: أنّهم توسعوا عن حقيقة الأمر، بمعزل عن حقيقة الأمر.

المجوزون: أوّلًا: الأمر حقيقة في القول المخصوص، وهو خاص في الإيجاب فقط.

أقولُ: للخصم أن يقول بعد تسليم الثانية: إن أريد بالأولى أنه حقيقة في قول: افعل، مطلقاً فغير مفيد، وإن أريد بشرط استعماله فيما هو حقيقته فممنوع، بل الأمر هو ذلك القول مستعملًا في اقتضاء الفعل، أعم من أن يكون مع المنع عن الترك أو بدونه.

وثانياً: لو كان مأمورًا به لكان تركه معصية، ولَما صحَّ قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتُهم بالسواك عند كل وضوء» كما في «صحيح ابن خُزيمة» وغيره، أو: «عند كل صلاة» كما في «الصحيحين»؛ لأنه ندبهم إليه.

وأجيب: المعصية مخالفة أمر الإيجاب، والمراد: لأمرتُهم أمر إيجاب، وهذا وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه للدليل.

ثم أن المسألة لفظية لا يتعلق بها فائدة يعتد بها، كالآتية.

مسألة (٨٠)

المندوب ليس بمكلف به؛ لأنه لا إلزام فيه فلا كلفة، خلافاً للأستاذ.

فإن فعله شاق، ورُدَّ بأنه في سعة من تركه.

في «العضدي»: وإن قال: وجوب اعتقاد ندبيته تكليف، قلنا: ذلك حكم آخر.

وفي «التحرير»: إلا أن الإباحة حينئذٍ تكليف، وبه قال أيضاً.

وفي «المُسلَّم»: ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفاً لم يبعد.

أقولُ: كأنه يريد خطاب الاقتضاء أو التخيير، فإن تعميم التكليف للقصص بعيد جدًّا.

مسألة (٨١)

المكروه اختلف في كونه منهيًّا عنه، ومكلفاً به، على قياس المندوب، والمراد المكروه تنزيهاً، فإن التحريمي متفق عليه نهياً وتكليفاً.

في «المختصر»: ويطلق المكروه على الحرام، وعلى ترك الأولى.

في «التحرير»: يعني ما لا صيغة فيه، وإلا فالتنزيه يرجع إلى خلاف الأولى.

وفي «التقرير»: بل هو هو بعينه.

مسألة (٨٢)

الإباحة حكم شرعي إلا عند بعض المعتزلة؛ لأن المباح متعلق خطاب الشرع تخييرًا.

في «التحرير»: وقد يطلق المباح على متعلق الإباحة الأصلية، يعني عدم المؤاخذة فعلًا وتركاً؛ لعدم ظهور تعلق الخطاب، وكلاهما بعد الشرع.

أقولُ: فيه نظر ظاهر، يندفع بما في «المُسلَّم».

المعنى الثاني نوع من الأول؛ إذ كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه، فذلك مدرك شرعي للحكم بالتخيير، فالإباحة الأصلية لا يكون إلا بعد الشرع.

مسألة (٨٣)

المباح ليس بجنس للواجب، بل هما نوعان متباينان، وما ظنَّ من أن المباح هو المأذون في فعله، وهو جزء حقيقة الواجب، فوهمٌ، بل هو المأذون فيه فعلًا وتركًا.

ولئن اصطلح على ذلك مخالفًا للجمهور، فالنزاع لفظي.

مسألة (٨٤)

المباح ليس بمأمور به؛ لأن الأمر يستلزم ترجيح الفعل، وليس في المباح.

وخالف فيه الكعبي، محتجًا بأن كل مباح ترك لحرام، فالسكوت ترك للغيبة والقذف، والسكون ترك للزنا والقتل، وكل ترك الحرام واجب.

ورُدَّ بأن ترك الحرام ليس فعل المباح بعينه، بل يستلزمه.

ودُفع بأنه لا يضر؛ إذ ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.

وأجيب **أوّلًا**: بأن ترك الحرام لا يتوقف على فعل مباح معين، لإمكان حصوله بغيره، وهو ضعيف؛ إذ المدعى أنه واجب مطلقًا، ولو مخيرًا لا معينًا.

وثانيًا: بالمعارضة بلزوم حرمة الصلاة إذا ترك بها واجب، وهو أيضًا ضعيف؛ إذ له أن يلتزمه باعتبار الجهتين.

وألزم عليه أن دليله ودعواه في مصادمة الإجماع، فأجاب بأن دليلنا قطعي، فيجب تأويل الإجماع بأنه بالنظر إلى ذات الفعل، لا إلى ما يستلزمه، جمعًا بين الأدلة.

ويجوز اجتماع الوجوب والإباحة بجهتين، كما بين الوجوب والحرمة.

في «المختصر»: ولا مَخْلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به عقلًا أو عادةً فليس بواجب.

أقولُ: حاصله منع الكبرى، لما مرَّ من الاختلاف فيها.

وفي «المُسلَّم»: المخلص منع الصغرى، **أمّا أوّلًا**: فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي، وهو الإرادت مثلًا، بناءً على أن علة العدم عدم علة الوجود، وحينئذٍ لا يكون عدمه مستندًا إلى فعل المباح الذي هو المانع.

وأمَّا ثانيـًا: فلأن فعل المباح إنما يكون تركه لو قصد بفعله تركه، وذلك غير لازم، نعم لو أراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجبًا، ونحن نلتزمه.

أقـولُ: معنى ترك الحرام الموصوف بالوجوب ليس عدمه، بل كف النفس عنه، وكون فعل المباح غير تركه لا يضر، كما عرفتَ؛ لكفاية كونه مقدمة له، وذلك غير متوقف على القصد، ضرورة أن وجوب مقدمة الواجب على القول به ليس متوقفًا على القصد إليها لأجله، فاندفع السندان.

على أن التزام وجوب المباح مع القصد كأنه قول ببعض مدعى الكعبي، فالصواب أن يمنع كون فعل المباح مقدمة لترك الحرام؛ إذ الضروري هو التلازم بينهما.

وأمَّا توقف الثاني على الأول فلا، بل ليس القول به أولى من عكسه.

ثم في «المُسلَّم»: نقض الدليل بلزوم كون كل حرام واجبًا؛ لأنه ترك الحرام آخر هو ضده، وجوابه أن له التزامه باعتبار الجهتين.

أقـولُ: بل جوابه ما مرَّ، من أن وجوب ضد الحرام مشروط بعدم كونه منهيًّا عنه في نفسه.

مسألة (٨٥)

النفل يجب بالشروع، خلافًا للشافعي.

الموجبون: التخيير ابتداءً لا يستلزم استمراره عقلًا ولا شرعًا، وقد ورد النهي عن إبطال العمل، فوجب الإتمام فوجب القضاء بالإفساد.

تقسيم

للحنفية: الحكم إمَّا عزيمة، وهو ما شرع ابتداءً غير متعلق بالعوارض، أي: غير مبني على أعذار العباد، وإمَّا رخصة، وهي ما تغير من عسر إلى يسر، وهي أربعة:

الأول: ما شرع تخفيفًا مع قيام دليل العزيمة وبقاء حكمه، كإجراء المكروه كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه بإيمانه، وكجنايته على إحرامه أو على صوم رمضان، وكترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف والصلاة، وتناول المضطر مال الغير، والعزيمة

أولى وإن ماتَ بسببها.

والثاني: ما تراخى حكم العزيمة عن دليله، كفطر المسافر والمريض، والعزيمة فيه أولى ما لم يتضرر، فلو مات بها أثم.

والثالث: ما وضع عنَّا من أمر كان على من قبلنا، كقرض موضع النجاسة، وأداء الربع في الزكاة، وقتل النفس في التوبة، وتعين القصاص في قتل العمد والخطأ، وإحراق الغنائم، وتحريم السبت، والطيبات بالذنوب، وعدم شرع التيمم، ووجوب خمسين صلاة، وعدم جوازها في غير المسجد، وغير ذلك.

والرابع: ما سقط للعذر مع شرعيته في الجملة، وتسمى رخصته إسقاط، كسقوط حرمة الميتة والخمر للمضطر فالمكره، وكقصر المسافر، فتجب الرخصة، ولو مات للعزيمة أثم.

في «التحرير» و«التقرير»: يسمى الأخيران رخصةً مجازًا؛ إذ حقيقتها ما استبيح مع قيام المحرم، وليسا منها، والثالث أتمُّ في المجازية كالأول في الحقيقية.

أقولُ: إن أردتَّ وجه حصر الأقسام وضم نشرها، فلك أن تقول: العزيمة إمَّا أن نسخت في شريعتنا وهو الثالث، أو لا، فإمَّا أن يكون العمل بها مع العذر مشروعـاً مطلقاً، أو بشرط عدم التضرر، أو لا أصلًا، وهي الثلاثة الباقية، ثم ذكر:

وإن مسح الخف من الرابع؛ لأن الخف اعتبر شرعـاً مانعـاً من سراية الحدث إلى الرجل، فلا يبقى شرعية غسلها كالساق والبطن، وأولوية الغسل مع إماطة العذر أعنِي الخف لا ينافي عدم شرعيته مع بقائه.

وذكر الزيلعي: أنه خطأ؛ إذ الغسل مشروع مع الخف، كما إذا أخاض في الماء ودخل في خفه، أو تكلف الغسل من غير نزع الخف بطل المسح، ولم يجب الغسل بانقضاء المدة ولا بالنزاع.

وأجاب عنه ابن الهمام بمنع صحة رواية بطلان المسح، وإن ذكرت في «الظهيريَّة»؛ لاتفاق كلمتهم على أن الخف مانع من سراية الحدث، فكيف يعتبر الغسل مع أنه في غير محله؟ وإنما لم يجب الغسل بعد المدة؛ لأنه قد حصل.

وفي «التقرير»: منع صحة الرواية متجه لوجود خلافها في المعتبرات، ولكن الظاهر وجوب الغسل ثانياً بعد النزاع وانقضاء المدة لعمل ذلك الحدث حينئذٍ، فيحتاج إلى مزيل للإجماع، على أن المزيل لا يظهر عمله في حدث طارئ بعده.

أقولُ: ليس هناك حدوث حدث بعد أحد الأمرين، بل ظهور أثر الحدث السابق لزوال المانع، والغسل إنما وجد بعد الحدث السابق، فيجوز أن يعتبر رافعاً له عن القدم عند زوال المانع، لحدوث الاحتياج إلى رفعه حينئذٍ، بل يجوز أن يعتبر في زوال المانع وحلول لحدث في القدم قبيل الغسل؛ لأن المانع إنما اعتبر مانعاً لضرورة الحرج في النزع، وعدم تيسير الغسل معه، فلما وجد الغسل حقيقةً صار كأنه قد زال المانع.

وبالجملة: فلا استبعاد في الاكتفاء بذلك الغسل، ولا استنكار فيه بمخالفة الإجماع؛ إذ ليس ذلك كالاكتفاء بالوضوء السابق على الحدث.

وفي «المُسلَّم»: الحق في الجواب أن يقال: المعتبر نفي المشروعية في نظر الشارع، بأن يكون العمل به إثماً، وبطلان هذا ممنوعٌ.

أقولُ: لا معنى للمشروعية إلا اعتبار الشارع، فمنع الاعتبار مع تسليم المشروعية لا وجه له، إلا أن المشروعية قد يكون من وجه دون وجهٍ، فيتجه منع ثبوتها من كل وجه مع تسليهما في الجملة، فحق العبارة المعتبرة نفي المشروعية الكاملة المقتضية لنفي الإثم، وثبوتها فيما نحن فيه ممنوعٌ.

ثم إن تأثيم الخائض في الماء والمتكلف في الغسل من غير نزع مطلقاً مشكلٌ؛ إذ لا دليل عليه، إلا أن تعريض الخف للضياع إسراف منهي عنه، وهذا لا يجري في محل الضرورة، فيعود الكلام فيه، إلا أن يقيّد نفي المشروعية بما عداه.

أو يقال: هو مستثنى عقلاً.

مسألة (٨٦)

الصحة والبطلان يطلقان في العبادات والمعاملات.

أمّا في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشارع وإن وجب القضاء،

كالصلاة مع الحدث بظن الطهارة، وعند الفقهاء كون الفعل مسقطاً للقضاء تحقيقاً فيما له قضاءٌ، وتقديرًا في غيره.

وأمّا في المعاملات فترتب غاياتها عليها.

في «العضدي»: ولو فسرت في العبادات بذلك، وأرجع الخلاف إلى تعيين الغاية لكان حسناً، والبطلان نقيض الصحة في الجميع، والفساد يرادفه، وعند الحنفية الباطل من المعاملات اللامشروع بأصله ووصفه، كبيع الحرِّ، والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالربا، فإنه إذا طرحت الزيادة لم يحتج إلى استيناف العقد، وقد ظن قوم أن الصحة والبطلان من أحكام الوضع مطلقاً.

وقيل: في العبادات خاصة، وأنكره ابن الحاجب؛ إذ بعد ورود الأمر يعرف كون الفعل موافقاً له أو مخالفاً له، وكونه تمام الواجب حتى يكون مسقطاً وعدمه بلا توقيف.

في «التحرير»: ولا يخفى أن ترتب الأثر وضعي، وكون الحكم به بعد معرفته إنما هو بالعقل شيء آخر.

أقولُ: كأنه أراد: أن جعل العبادات أو المعاملات أسباباً لغاياتها وثمراتها على الوجه الكلي حكم وضعي، وأمّا الحكم بترتب الثمرة على هذا الفعل جزئيًا فأمر عقلي، يكفي فيه العلم باندراج هذا الجزئي في الموضوع الكلي.



٣ - الفصل الثالث في المحكوم فيه، وهو الفعل

شرط التكليف الإمكان فلا يجوز بالمحال عند المحققين، ونسب خلافه إلى الأشعري.

في «العضدي»: ولم يثبت تصريحه به، والتحقيق أن مراتب الامتناع أربع:

الممتنع لذاته: ولو بالنسبة إلى القدرة القديمة، كجمع النقيضين والضدين.

والممتنع بالنظر إلى خصوص القدرة الحادثة: كخلق الجواهر.

والممتنع عادة من المكلف: كحمل الجبل.

والممتنع بالنظر إلى تعلق علم الله تعالى وإرادته بعدم وقوعه.

في «المواقف»: التكليف بالأول فرع تصوره، فمن قال بتصوره جوَّز التكليف به، ومن لا فلا، وبالأخير جائز بل واقع إجماعًا، وأمَّا بالأوسطين فجوَّزه الأشاعرة عقلًا وإن لم يقع؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومنعه المعتزلة؛ لكونه قبيحًا عقلًا.

أقولُ: والحق عندي القول بامتناع تصور الأول والتكليف به، وإلحاق الثاني به في ذلك؛ إذ خلق الجواهر متعذر، فخلق العبد لها ممتنع لذاته، وإن كان خلق الله تعالى لها ممكنًا.

لنا: لو صحَّ لكان مطلوب الحصول وطلبه فرع تصوره، وتصور وقوع المحال باطل؛ إذ لو تصور واقعًا لكان تصورًا له بما ينافي ماهيته؛ إذ ماهيته يقتضي عدم الوقوع لذاتها، فيكون كتصور أربعة ليست بزوج، بل ليست بأربعة، فيكون المتصور تلك الماهية ولا تلك الماهية، هذا خُلْف، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: تصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل بالضرورة.

أقولُ: في مسموعية دعوى الضرورة هنا نظر، هذا في الطلب الحقيقي، أمَّا الصوري وهو التلفظ بصيغة الأمر كأوقع المحال، أو ائت باجتماع النقيضين، فما هو إلا كقولك: اجتماع النقيضين واقع، وإنما قيل بامتناعه لمدرك آخر، وهو أنه سفه وعبث

يمتنع عليه تعالى.

في «المُسلَّم»: لبعض الفضلاء هناك أبحاث:

فأوّلًا: أن تصور وجود المحال غير لازم.

وثانيًا: تصوره بوجه ما كاف.

وثالثًا: تصور ماهيته متصفة بالوجود سواء اتصف في الواقع أو لا غير محال.

ورابعًا: إن الأمر بالصلاة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع؛ إذ لم يوجد بعدُ.

وخامسًا: إن قولنا: وجود النقيضين محال، يستلزم تصور المحال مثبتًا.

ولنا أن ندفع الأول: بأنه مكابرة؛ إذ لا معنى للطلب إلا استدعاء الحصول.

والثاني: بأن علم الشيء بالوجه علم الوجه حقيقة؛ إذ لا علم إلا بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه، وقد فرض أنه غيره، كيف لا والمحال إنما هو ذو الوجه لا الوجه.

والثالث: بأنه لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعًا في الخارج، فإن الكلام في الطلب الحقيقي.

والرابع: بأن تصور الصلاة المطلوبة على ما ستقع؛ لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها.

والخامس: بأن الحكم في وجود النقيضين محال على الطبيعة، كما حقَّقناه في «المُسلَّم»، على أنه فرق بين تصورها إيقاعًا وبين تصورها مطلقًا.

أقولُ: فيما سوى دفع الأول نظر.

أمَّا في الثاني: فلأن دعوى انحصار العلم الحقيقي في العلم بالكنه، مع كونها التزام خلاف المشهور بلا دليل، توجب أن لا يصح الحكم على المعلوم بالوجه أصلًا، وهو بين البطلان، ودعوى الفرق بين المعلوم المطلوب والمعلوم من غير طلب في ضرورية العلم بالكنه في الأول، وكفاية العلم بالوجه في الثاني غير بينة ولا مبنية، فلا اعتداد بها؛ إذ السائل مانع.

وأمَّا في الثالث: فلأن فيه إيذانًا بأنه يجوز تصور ماهية المحال مطلقًا، ولكن يمتنع تصوره من حيث وجوده إيقاعًا مع العلم باستحالته.

ولا يخفى أنه لو جاز تصور ماهية، لجاز من حيث الوجود الإيقاعي؛ إذ لا حجر في تصور الحيثية قطعاً، نعم يمنع العلم بالاستحالة، التصديق بالحيثية لامتناع التصديق بالنقيضين، وليس الكلام فيه.

وأمَّا في الرابع: فلأن كون التصور الصلاة على ما سيقع غير لازم؛ إذ قد تكون ممَّا لا يقع، لاحتمال العصيان، ولعله أراد تصورها بنحو الوقوع في المستقبل وإن لم يقع.

وأمَّا في الخامس: فلأنه لمَّا صح الحكم بالاستحالة على الطبيعة باعتبار الفرد، فليصح تعلق الطلب أيضاً بالطبيعة باعتباره، وأمَّا الفرق بين تصورها مطلقاً وتصورها إيقاعاً ففيه ما عرفتَ.

والذي يحق عندي أن يقال في الاستدلال: إن المحال لذاته لكونه ضروري العدم لذاته، يجب أن يكون نفس ذاته مصداقاً للحكم باستحالته، فيكون تصوره من حيث هو موجباً للعلم باستحالته، فيمتنع لذاته أن يتعلق به طلب أصلًا، إذ الطلب يستلزم تجويز حصول المطلوب بشهادة الوجدان، وتجويز الحصول ينافي العلم بالاستحالة، وهذا كما أن إرادة الفاعل يمتنع تعلقها بما هو معلوم الامتناع له، فإرادة الفعل كأنه طلب له من نفسه، وطلبه كأنه إرادة له من غيره، هذا ما حكم به النظر القاصر، والله أعلم بالسَّرائر.

المجوزون: أوَّلًا: لو لم يجز لم يقع، وقد وقع؛ لأن العاصي مأمور، وقد علم الله تعالى أن فعله لا يقع، وخلاف علمه تعالى ممتنع، وكذا من علم موته قبل تمكنه، أو نسخ عنه قبله، وأيضاً أخبر تعالى عن بعض الكفار أنَّهم لا يؤمنون، وخلاف خبره محال.

وجوابه: أن العلم بعدم الوقوع لا يمنع تصور الوقوع، بل يكشف أن الواقع عدمه، فإن العلم حاكٍ عن معلومه، لا موجب له ولا مانع لنقيضه، وكذلك الخبر.

وما قيل: أن جواز الفعل المعلوم عدمه يستلزم جواز الجهل، وهمٌ، بل إنما يستلزم جواز تعلق العلم بوقوعه بدل عدمه.

وأيضاً لو تمَّ لكان كل تكليف بالمحال، لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين، فيجب هو ويمتنع الآخر، فلا يكون شيء منهما مقدور الوجوب استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة.

وثانياً: القدرة مع الفعل كما عند الأشعري، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى كما عند

جميع أهل السنة.

في «العضدي»: ومن هذين الأصلين ألزموا على الأشعري تكليف المحال، وإن لم يصرح هو به.

وفي «المُسلَّم»: بل التزمه الأشعرية، والحق أنه ليس بلازم، أمَّا من الأول فلأن القدرة إنما يجب في زمان الإيقاع، حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف.

وأمَّا من الثانِي؛ فلأن التكليف عنده لا يتعلق إلا بالكسب لا بالإيجاد، وفيه كلام مستوفى في الكلام.

أقولُ: يلزم على الأول: أن لا يعصي بالترك، لعدم القدرة حينئذ أصلًا، إلا أن يقال: إنما يعصي بترك القصد المقدور، وعلى الثانِي: أن الكسب بمعنى تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل أيضًا يجعل الله تعالى عنده، فقدرته لا تؤثر في شيء أصلًا، بل هو اسم محض.

وثالثًا: كلّف أبو جهل بالإيمان، وهو تصديق النبي عليه وآله الصلاة والسلام في جميع ما جاء به، ومن جملته أنه لا يصدقه، فقد كلف بأن يصدقه، وهو إنما يمكن بأن لا يصدقه؛ إذ لو صدقه لعلم بوجود تصديقه، فامتنع التصديق بعدمه، لامتناع التصديق بعدم ما يجده من نفسه، فقد كلف بأن يصدقه وأن لا يصدقه، وهو جمع للنقيضين.

لا يُقال: العلم بالعلم ليس ضروريًا عقليًا، بل عادي، فيجوز خلافه.

لأنا نقول: إن سلم فالتكليف بالمحال العادي محل النزاع أيضًا.

وأجيب **أوَّلًا**: تصديقه ممكن متصور في نفسه، وغاية الأمر أنه غير واقع، لإخبار الله تعالى بعدمه لرسوله، ولا يلزم منه عدم إمكانه؛ لأن الممكن لا ينقلب ممتنعًا لعلم أو خبر، نعم لو كلف بعد علمه بالخبر لزم ذلك، ولكنه غير واقع، ولئن نقل الكلام إلى تقدير حصول علمه تلتزم سقوط التكليف عنه حينئذٍ، كذا في «العضدي».

وردَّه في «المُسلَّم»: بأن الإنسان لم يترك سدى.

أقولُ: عدم تركه سدى في الواقع لا ينافي سقوط التكليف عنه على تقدير غير واقع. ثم إن التزام سقوط التكليف مطلقًا على ذلك التقدير التزام لما لا يلزم؛ إذ اللازم

سقوط التكليف بتصديق ذلك الخبر مطلقاً.

وثانياً: في «المُسلَّم»: لا تكليف إلا بالتصديق في أحكام الشرع، يعني لا بجميع أخبار الشارع حتى في الأمور الدنيوية، فلا يلزم تكليف أبي جهل بالإيمان بعدم إيمانه.

أقولُ: وجوب الإيمان علينا بجميع أخباره لا سيِّما الثابتة بوحي متلو، من ضروريات الدين، نعم لو استثنى ذلك الخبر بالنسبة إلى أبي جهل لدليل لم يبعد.

وقد يجاب عن الدليل: بأن الإيمان واجب إجمالًا فيما علم إجمالًا، وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدمه إذا كان تفصيلًا، ولا يخفى أنه راجع إلى الأول.

ورُدَّ في «المُسلَّم»: بأن التصديق بالجميع محال منه؛ لأنه حينئذٍ يتحقق التصديق منه، وقد فرض أن لا تصديق منه.

أقولُ: كأنه يريدُ بالفرض سبق الخبر بعدم تصديقه، فإنه يستلزم وقوع المخبر به، ولا يخفى أنه يفيد امتناع التصديق بالنظر إلى الخبر، ولا كلام فيه.

وقد يُوجه بأن التصديق الإجمالي لا يكون مطابقاً للواقع، إلا إذا لم يقع منه تصديق، ضرورة أن عدم التصديق من متعلقات الإجمالي إجمالًا، والمكلف به هو التصديق المطابق.

أقولُ: المكلف به هو نفس ذلك التصديق الممكن في نفسه، وامتناع مطابقته إنما نشأ من قبل الخبر.

مسألة (٨٧)

حصول شرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف، خلافاً لأصحاب الرأي، وإلا لم تجب صلاة على محدث، ولا قبل النية، ولا الله أكبر قبلها، ولا اللام قبل الهمزة، كذا في «المختصر»، وفرع عليه مسألة تكليف الكفار في الفروع.

وفي «التحرير» و«التقرير»: لا يحسن مخالفة ذلك الأصل من عاقل، فكيف تنسب

إلى أجلة الأئمَّة؟ بل هي مسألة مبتدأة، فالسمرقنديون، ومنهم القاضي الدبوسي، وشمس الأئمَّة، وفخر الإسلام على نفيه، والباقون متفقون على إثباته، إنَّما اختلفوا في أنه في حق الأداء والاعتقاد معاً، أو في الاعتقاد فقط، فالعراقيون بالأول كالشافعية، فيعاقبون على تركهما، والبخاريون بالثاني، فعليه فقط.

وليست المسألة محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، بل أخذوها من قول محمد: من نذر صوم شهر فارتدَّ، ثم أسلم لم يلزمه، ولو قيل: الردة تبطل القرب، والتزام القربة قربة لم يتم الأخذ.

النافون: لو كلفوا بها لصحَّت منهم؛ لموافقة الأمر، واللازم باطل.

وأجيب: بأنه غير محل النزاع؛ إذ لا نقول أنه مأمور بفعلها حالة كفره، بل بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث، ولك أن تقرر الجواب نقضاً وحلًّا.

وثانياً: لأمكن الامتثال، ولا يمكن في الكفر ضرورة، ولا بعده لسقوط الأمر.

وأجيب: ممكن وقت الكفر، وإن لم يمكن معه، وبالجملة: فسلب إمكانه ضرورة شرطية، وهي لا تنافي الإمكان الذتِي، على أنه يرد النقض بالإيمان.

وثالثاً: لوجب القضاء، ولا يجب اتفاقاً.

وأجيب: بمنع الملازمة، فإن الإسلام يجب ما قبله فينوب عن الكل، أو القضاء إنما يجب بأمر جديد، ولم يوجد.

المثبتون: ﴿يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٠-٤٤]، أي: الزكاة، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] الآية، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، وهو عام للعقلاء، والتأويل بالحمل على الاعتقاد في الأول، والتخصيص في البواقي بعيد.

في «التحرير»: وكونهم مخاطبين بالعقوبات والمعاملات اتفاق.

مسألة (٨٨)

لا تكليف إلا بالفعل، وهو في النهي كف النفس، خلافاً لأبي هاشم وكثير، ففي النهي بالنفي.

في «المُسلَّم»: لا نزاع في عدم الفعل لعدم المشية، فإن علة العدم عدم علة الوجود، بل في عدم الفعل للمشية، فنحن نقول: لا يتعلق به المشية بالذات؛ لأنها تقتضي الشيئية، والعدم من حيث هو هو لا شيء محض، فلا سبيل إليه إلا بتعلقها بما هو وسيلة إليه، وهو الكف عنه، وهذا هو معنى تعلق القدرة بالعدم، وتأثيرها في استمراره، وإلا فالعدم أصلي، واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة، ولذا عرفوها بإن شاء فعل، وإن شاء ترك، دون إن شاء لم يفعل.

أقولُ: الظاهر تقديم الشرطية الأخيرة إخراجاً لها عن حيز النفي، وأما العطف على البعيد فبعيدٌ.

في «العضدي»: لنا: النفي غير مقدور.

وأجيب: بالمنع؛ إذ نسبة القدرة إلى الطرفين سواءٌ، فلو لم يكن النفي مقدورًا لم يكن الفعل مقدورًا، وهذا أحد قولي القاضي الباقلاني.

واعترض عليه **أوَّلًا**: بأن العدم كان قبل واستمرَّ، فلا يكون أثرًا للقدرة المتأخرة.

وثانيًا: أن العدم نفي محض، فلا يصلح أثرًا للقدرة.

وفيه نظر؛ لأن استمراره يصلح أثرًا؛ إذ له أن يفعل فلا يستمر، وأن يفعل فيستمر.

وأيضاً يكفي في طرف النفي، إن لم يشاء لم يفعل، وأمَّا وجوب أن يفعل فمُصَادِرَة على المطلوب، هذا ما قاله، وهو يدلُّ على أن التكليف بالنفي يكفيه كونه متعلقاً بعدم المشية.

ثم في «المُسلَّم»: قيل: فإذا كان المطلوب في النهي هو الكف، يلزم حين الغفلة ترك الواجب فيعاقب، قلنا: لا تكليف للغافل، وبعد الشعور يجب العزم وإلا يعاقب، بناءً على عدم المقدور، والحاصل أن الامتثال لا يكون إلا بالمقدور، وهو الفعل في الأمر والكف

في النهي، وأمَّا عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور، كما في ترك الواجب، وبفعل المقدور كما في فعل الحرام، وأمَّا العدم المقدور بالذات فلعدمه لا دخل له في شيء.

فلا يرد ما قيل: لو لم يكن عدم الفعل مقدورًا لم يكن الإثم في ترك الواجب، إلا بالكف عنه؛ لأن الملازمة ممنوعة، فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور، وإن لم يكن العدم مقدورًا.

أقولُ: فيه **أوَّلًا**: أن تأثيم غير العازم على ترك المنهي عنه عند الشعور به تحكم، والتزام لما لا يلزم؛ إذ لا دليل عليه ولا حاجة إليه؛ لأن العزم على الترك إنما يجب ليكون وسيلةً إلى عدم المنهي عنه، فإذا انعدم هو نفسه لعدم ميل النفس إلى فعله، فلا معنى لإيجاب الكف عنه، بل لا يتصور، ولذا قال في «التحرير»: إن المكلف به في النهي كف النفس عن النهي، ويستلزم سبق الداعية إلى فعله، فلا تكليف قبلها.

وثانيًا: أن التأثيم بعدم المقدور، من غير أن يكون العدم مقدورًا.

أقولُ: بالمؤاخذة بما ليس في الوسع، وهو كما ترى، والقول بأن العدم مقدور بالعرض بواسطة الكف، لا يجدى في التأثيم بالعدم من غير كف، كما إذا لم يدع إلى الفعل داعية أصلًا.

المخالفون: من دعى إلى زنًا فلم يفعل يمدح، غير أن يخطر بباله فعل الضد.

وأجيب: ممنوع، بل للكف عنه، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: لو استدل بأن من لم يصدر عنه منهي، ولا همَّ به كالمعصوم يمدح، مع أنه لا كفَّ هناك، لم يتوجه الجواب.

مسألة (٨٩)

نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، ولعله استنباط من قوله: بأن القدرة مع الفعل، والمستنبط باطل بالضرورة؛ إذ يلزم منه انتفاء المعصية بالكلية، كما في «التحرير».

بل انتفاء الطاعة كذلك، فإنه إنما يكون بالاختيار بعد العلم بالتكليف.

والعجب من البيضاوي قال في «منهاجه»: التكليف يتوجه عند المباشرة، وقال

المعتزلة قبلها، والحق ما في «برهان» إمام الحرمين: أن نفي التكليف قبل الفعل مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه.

وفي «العضدي»: التكليف ثابت قبل حدوث الفعل، وينقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باقٍ حال حدوثه؟ قال به الأشعري، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة، ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلًّا للنزاع؛ لأنه إن أراد أن تعلق التكليف بالفعل لذاته، فإن الطلب لا يتعقل بلا مطلوب فلا ينقطع، لزم عدم انقطاعه بعده، وإن أراد أن تنجيز التكليف باقٍ فباطلٌ؛ لأنه تكليف بإيجاد الموجود.

أقولُ: مفاد التعليل عدم التوجيه لقول الشيخ.

وفي «التحرير»: التكليف بإيجاد الموجود إنما يكون بعد الفعل، وكلامنا حال الإيجاد.

أقولُ: كأن مبناه أن حال الإيجاد حال حدوث الفعل لا حال وجوده، وفيه نظر.

وفي «المُسلَّم»: وما يقال لتوجيه قول الشيخ: أن التكليف متعلق بالمجموع، وهو يحدث شيئاً فشيئاً، فيلزم مقارنته بالحدوث، فمع أنه لا يتم في الآنيات فاسد؛ لأن الفعل إذا كان ممتدًّا كان الطلب المتعلق محللًا إلى أجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب.

أقولُ: للموجه أن يقول: التحليل - أي: القسمة - وهمي محض، والموجود في الخارج هو المجموع من حيث هو مجموع، وطلبه مقارن له، فتأمل.

الأشعرية: الفعل مقدور حال وجوده؛ لأنه أثر القدرة فيصح التكليف به؛ إذ لا مانع إلا عدم القدرة.

وأجيب: لا تأثير للقدرة عندهم، ولو سلم فالفعل يجب وجوده بالاختيار؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا يبقى مقدورًا، وإن سلم فالمانع لزوم التكليف بتحصيل الحاصل.

مسألة (٩٠)

القدرة قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة، ومعه عند الأشعرية.

لنا: أوَّلًا: هي شرط اختيار الفعل.

وثانيـًا: لولاه لم يكن الكافر مكلفـًا بالإيمان قبله؛ لأنه غير مقدور له في تلك الحالة.

وأجيب: شرط التكليف بالفعل القدرة عليه أو تركه، وترك الكافر بقدرته، كذا في «المواقف».

في «المُسلَّم»: ليس الإيمان بالنسبة إليه كخلق الجواهر، بل هو عندنا كالمقيد، وعندهم كالزمن، والمتفرقة ضرورية، وانكارهم مكابرة.

أقولُ: المقيد عندهم كالزمن في عدم القدرة، وإنما الفرق يجري العادة باستمرار الزمانة دون التقييد، وهذا القدر كاف لشهادة البديهة، كما في «شرح المواقف».

الأشعرية: أوَّلًا: القدرة متعلقة بالمقدور كالضرب بالمضروب، فيمتنع وجودها بدونه.

والجواب: النقض بقدرة الباري تعالى؛ للزوم قدم العالم، والحل بأنَّها صفة صالحة للتعلق.

وثانيـًا: عرض لا يبقى زمانين، فلو تقدمت لعدمت، فلم يتعلق.

والجواب: بعد التسليم يجوز بقاء الماهية المشتركة بتوارد الأمثال.

وثالثـًا: لا يمكن وجود الفعل قبل نفسه، فلا يكون مقدورًا.

والجواب: يمكن وجود الفعل في زمان قبل وجوده، نعم يمتنع بشرط القبلية.

فرعوا على أصلهم امتناع تعلق قدرة واحدة بضدين، وإلا لزم اجتماعهما.

وجوَّزه كثير منهم بدلًا، لا مَعـًا، كما في «شرح المواقف».

وما في «المُسلَّم»: من منعهم له مطلقـًا، غير موافق له.

تقسيم

للحنفية القدرة نوعان:

ممكنة: وهي أدنى ما يمكن به من الفعل بلا حرج غالبـًا، كالزاد والراحلة للحج، وقد تفسر بسلامة الأسباب، وهو تفسير باللازم.

ومعسرة: وهي فاضلة على الممكنة باليسر فضلًا منه تعالى، كاشتراط النماء والحول في الزكاة ليسر الأداء.

في «التحرير»: فالممكنة إن كان حصول الفعل بِها مع العزم غالباً على الظن، فالواجب الأداء عيناً، فإن فات بلا تقصير لم يأثم، ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلا فلا، وإن قصر أثم مطلقاً، وإن لم يكن غالباً وجب الأداء لترتب القضاء عليه لا عيناً، كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت، خلافاً لزُفر، فلم يوجب القضاء لاعتباره قدر ما يسع الأداء، وإنما يجب لأنه لا قطع بالأخير لإمكان الامتداد.

أقولُ: إن أريد الإمكان العادي فممنوعٌ، أو العقلي فغير مناف للجزء بنقيضه، وإلا لامتنع الجزم بالعاديات؛ لإمكان نقائضها عقلًا.

وفي «المُسلَّم»: يلزم الاستدلال أن لا يقطع بالتضييق وقد يقطع، وأيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء فيتسع، ولا نزاع فيه، أو بالمد والبسط، فيلزم بطلان القول بالجزء.

وأيضاً: المناط الأخير الواقعي لا العلمي، فالأولى أن يقال: لا قطع بانقضاء الأخير لإمكان البقاء، وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير رُبَّما يمنع، وهذا كله جدل، والحق القول بترتب القضاء إمَّا على نفس الوجوب، كما في النائم، أو على وجوب جزء من الأداء، كما في النفل إذا فسد.

أقولُ: فيه **أوَّلًا**: قيل لنا: إن نلتزم عدم القطع، وأي دليل على امتناعه.

فإن قيل: لولا القطع بالتضييق، يلزم عدم الإثم بالتأخير إلى لمحة من آخر الوقت، ويلزمه عدم الإثم بالفوات.

قلنا: يكفي الإثم غلبة الظن.

وثانياً: إنا نختار الامتداد بازدياد الأجزاء، واستلزامه للاتساع على تقدير وقوعه لا ينافي التضييق في الواقع، ولنا أيضاً أن نلتزم بطلان القول بالجزء، وإن ذهب إليه جمهور المتكلمين، لتعاضد البراهين على إبطاله، ولا سيِّما الهندسية، ولا يلزم من القول ببطلانه محذور شرعي، وإن زعمه بعض الأعلام، على أن الامتداد قد يكون بوقوف الشمس، أو إبطاء حركتها أو رجوعها، كما رُوي لسليمان ويوشع عليهما السلام، لا بازدياد أجزاء

الزمان، أو انبساط أجزاء منه لا يتجزى، إلا أن يراد ازدياد أجزاء العصر مثلًا بدخول أجزاء المغرب فيه، لا ازدياد أجزاء مجموع الزمان.

وثالثـًا: كون المناط هو الأجزاء الواقعي لا ينافي كونه سببـًا لوجوب الأداء، باعتبار احتمال امتداده، ثم لوجوب القضاء باعتبار ظهور عدم الامتداد في الواقع.

ورابعـًا: أن ما اختاره من إمكان بقاء الوقت غير معقول؛ لأن الأمور الغير القارة ممتنعة البقاء لذاواتها، إلا أن يراد بقاء الوقت بمعنى اتساعه للفعل، لوقوعه على حد من السرعة يسعه الوقت لما قالوا: أن مراتب السرعة غير واقفة عند حدٍّ.

وخامسـًا: أن وجوب القضاء على النائم إنما هو لوجود أهليته في كل الوقت، مع أن النوم عارض سهل الزوال، وللاختيار مدخل فيه، فكان الأداء ممكنـًا عادةً، ووجوب القضاء بإفساد النفل بعد الشروع فيه تبع لوجوب الإتمام، صيانةً للجزء المؤدى الواقع قربةً عن البطلان، فيما نحن فيه لا إمكان للأداء عادةً.

وبالجملة: فالأشبه قول زُفر، ولكن الاحتياط في المشهور.

ثم لا يشترط بقاء الممكنة للقضاء؛ لأن اشتراطها للأداء لاتجاه التكليف وقد تحقق، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سبَبهما عندهم، فلمَّا لم يتكرر الوجوب لم يجب تكرر القدرة، وأيضـًا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأثم بتركه بلا عذر، ضرورة أن وجوبه موسع إلى آخر العُمر، وقد أجمعوا على التأثيم، فيخص: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية، بالأداء بنصوص قضاء الصوم والصلاة، كذا في «التحرير».

ويرد عليه **أوَّلًا**: أن وجوب القضاء غير وجوب الأداء ضرورة، وإن اتحد السبب، كيف لا وقد يوجد بدونه، كما في صلاة النائم، وصوم المسافر، فلا بُدَّ له من قدرة جديدة، سلمنا أنه هو بقاء وجوب الأداء، ولكن يجوز أن يكون بقاء القدرة شرطـًا له، لنهوض الدلائل على امتناع تكليف المحال.

وثانيـًا: الملازمة في الدليل الثاني ممنوعة، فإن التوسيع إنما يقتضي جواز التأخير إلى آخر وقت يسع الفعل، لا إلى النفس الأخير من العُمر.

وثالثـاً: لو تـمَّ الدليـلان لـزم عدم اشـتراط بقـاء القـدرة في الواجبات العمريـة، إلا أن لهـم أن يلتزموه.

ورابعـاً: أن تخصيـص ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ بنصوص القضاء ليس أولى من عكسه، سيِّما وقد شـهد العقل به.

وخامساً: أن ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ خبر لا يحتمل الفسخ، وجعله إنشاء بعيدٌ.

وسادسـاً: مـا في «المُسلَّم»: إذا وجب الأداء في الجزء الأخير، وعدمت القـدرة في القضـاء، فالتأثيم مشكلٌ.

أقولُ: بل الحق الجزم بعدم الإثم حينئذٍ، والظاهر أنَّهم لا يؤثمون هناك، كذا قيل.

ويُمكـن أن يوجـه الدليـلان: بـأن شـغل الذمة بالواجـب باقٍ بعد الوقت، ولا يشـترط القدرة لبقائه؛ لأنه إنما حصل بتقصيره في الأداء مع القدرة عليه، فلا يرتفع إلا بالقضاء إن قدر عليه، وإلا يبقى إلى النفس الأخير، فيجب الإيصاء بالفدية إن قدر، وإلا بقي في حق الإثم حتى يجازى أو يعفى عنه، فتمَّ الدليلان.

إلا أن مـا في الدليـل الثانِي مـن حديـث التخصيـص لا حاجـة إليـه؛ إذ اشـتغال الذمـة ليس مـن بـاب التكليف، والحاصـل أن القـول بوجـوب القضـاء مـن غير قـدرة، إنَّما هو بمعنـى أن شـغل الذمـة بـاقٍ، حتى تفرغ بالقضاء إن قدر عليـه، أو بالإيصاء، فليس إيجاب القضـاء إلا بترتـب عليه الإيصاء، لا لعينه، فيكفي فيه قدرة متوهمة، كما في إيجاب الأداء ليترتب عليه القضاء.

وأمَّا الميسرة فشرطوا بقاءها لبقاء الوجوب كالزكاة، فإنه شيءٌ يسيرٌ من كثير يجب مرَّة بعـد الحـول، فالمعتبر فيـه اليسر، ولهذا يسقط بهـلاك النصـاب بعد الحـول، خلافـاً للشافعي رحمه الله.

٤ - الفصل الرابع في المحكوم عليه، وهو المكلَّف

مسألة (٩١)

فهم المكلف شرط التكليف، إلا عند بعض المجوزين لتكليف المحال.

لنا: التكليف طلب الفعل بقصد الامتثال، وهو ممَّن لا شعور له بالأمر محال، وطلب المحال محال كما مرَّ.

قيل: اللازم أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه.

أقولُ: لمَّا ثبت استحالة التكليف بشرط عدم الفهم، ثبت توقفه على الفهم، وكونه مشروطاً به، وهو المطلوب.

وما في «المُسلَّم»: لمَّا ثبت أن العلم من ضرورات التكليف، ضرورة قصور الامتثال، فوجود التكليف بدونه محال، والمحال محال دائماً.

فأقولُ: ظاهره ادعاء استحالة التكليف في زمان عدم الفهم، وكأنه مغالطة في التعبير[1]، فإن قوله (بدونه) يحتمل معنى في زمان عدمه، وبشرط عدمه، والأول ممنوع، والثاني غير مفيد.

واستدلَّ لو صحَّ لصحَّ تكليف البهائم؛ إذ لا مانع إلا عدم الفهم، والمفروض أنه لا يمنع، قيل: بل لعل المانع عدم استعداد الفهم، ولا نزاع في اشتراطه.

أقولُ: اشتراط الاستعداد إنَّما يكون ليتأتَّى الفهم، فمع عدم اشتراط الفهم لا معنى لاشتراط مجرد الاستعداد.

وفي «المُسلَّم»: بل في اشتراط الاستعداد نزاع أيضاً، فإن المنازعين هم المجوزون لتكليف المحال، بل الحق على رأيهم منع بطلان التالي، فإن تكليف البهيمة بشيء

(١) في هامش نسخة (أ): إذ لا يلزم منه الاستحالة في وقت ما أصلاً، فضلاً عنه في جميع الأوقات، كما ادَّعاه لقوله: والمحال محال دائماً.

ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين، على أن عدم الاستعداد في البهيمة مع تماثل الجواهر، وكون كل شيء بخلقه تعالى ابتداءً محل تأمّل.

المخالفون: اعتبر طلاق السكران، وإيلاءه، وقتله، وإتلافه، وكلف بموجبها.

وأجيب: بأنه من ربط المسببات بأسبابها، كترتيب وجوب الضمان والدية في مال الصبي على قتله وإتلافه، بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر.

في «المُسلَّم»: يشكل صحة إسلام السكران، والحق أن السكران من مُحرَّم مكلف زجرًا، فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما، فلزمه الأحكام لا الردة، لعدم القصد، فكأنه لزوم لا التزام ترجيحًا لجانب الإسلام.

أقولُ: لا أشكال في صحة إسلام السكران كإسلام الصبي، وما قيل: لا يتصور الاعتقاد منه، بل الإقرار فقط، ففيه أن صحته شرعًا لأجل إلزام الاستمرار عليه بعد الصحو؛ لا ينافي عدم وجوده حقيقةً.

وأمَّا ذكره من الحق ففيه أنه قول بمدعى الخصم؛ إذ الكلام في مطلق التكليف، لا في التكليف لغير الزجر، بل الحق أن تكليف السكران راجع إلى ما قبل السكر أو ما بعده.

وثانيًا: قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فقد كلفوا في حال السكر.

وأجيب: بأنه ظاهر في مقابلة القاطع، فيجب تأويله إما بأنه نهي عن السكر عند إرادة الصلاة، نحو: لا تَمُتْ وأنت ظالم، أي: لا تظلم فتموت على الظلم، أو بأنه نهي للثمل الثابت العقلي، سُمِّي الثمل سكرًا؛ لأنه يؤدي إليه غالبًا، ويقال للغضبان: اسكت حتى تعلم ما تقول، أي: علمًا كاملًا، وليس المقصود نفي العلم بالكلية، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم» جوابًا عن الدليل: في الآية دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة، كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان، واعتبار أبي حنيفة رحمه الله عدم التمييز في الحد الموجب للحد احتياط؛ لأن مبناه على الردء، ومعنى ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟﴾: حتى يتيقنوا، وهذا لا تأويل فيه، والقوم التزموه بأنه نهي عن السكر، كقولهم: لا تَمُتْ وأنت ظالم.

أقول: فهم الخطاب المشروط في التكليف بمعنى التصديق بأنه مخاطب لا مجرد تصوره؛ إذ لا يتأتّى قصد الامتثال بدون التصديق، وقد سلم منافاة الهذيان للتصديق.

ثم إنه لو تمَّ، لكان هو الجواب عن صحة طلاق السكران وإيلاءه، ولم يحتج إلى ما سبق.

مسألة (٩٢)

المعدوم مكلف عند الأشاعرة، وأنكره عليهم غيرهم سيِّما المعتزلة، وشددوا النكير؛ لأنه أشد من تكليف النائم والغافل، والحق أن الاستنكار إنما هو في تنجيز التكليف، بمعنى أن يفعل حال عدمه، لا في تعلق التكليف به تعليقاً بوجوده.

المثبتون: كلامه تعالى أزلي، ومنه أمر ونهي، لا يتعقلان بدون المتعلق بالمكلف والمكلف به، والمخالف قد يمنع كون كلامه تعالى صفة له كالمعتزلة، وقد يمنع كونه أزليًّا، لتجويز قيام الحوادث به كالكرامية، والكلامُ في ذلك محله الكلام.

النافون: **أوّلا**: يلزم أمر ونهي من غير مأمور ومنهي عنه، وذلك سفه وعبث.

وأجيب: إنما يلزم لو كان الطلب في الأزل تنجيزًا، وأمَّا إن كان ممن سيكون بعد كونه، كأمر الرسول عليه وآله الصلاة والسلام لغير الموجودين في زمانه، فلا.

وما قيل: أن ثبوت التعلق في الأزل ممتنع لامتناع الإضافة بدون المضاف إليه، فجوابه أن التعلق العقلي يكفيه الوجود العلمي، نعم التنجيزي يتوقف على الوجود العيني.

وقد يُجاب عن الدليل بأن السفه والعبث من صفات الأفعال دون الصفات، فلا يوصف بهما الكلام النفسي.

ورد في «المُسلَّم» بأن الأمر طلب، والطلب يتصف بهما.

أقول: ظاهر الجواب معارضة، فهذا إمَّا منع لكون الأمر صفة، أو السلب اتصاف الصفات بالأمرين كليًّا، ولا شيء منهما بمتجه ظاهرًا؛ لأن الأمر قسم من الكلام النفسي، وعدم إطلاق السفه والعبث على غير الأفعال معلوم عرفاً.

إلا أن يقال: إن الكلام النفسي لمَّا تعلق بالمأمور حتى صار أمرًا، حصل هناك فعل نفسي.

واعلم أن عبد الله بن سعيد القطان من الأشاعرة لمَّا استشكل لزوم السفه والعبث من قدم الكلام، تمحل في الاستخلاص عنه بأن كلامه تعالى في الأزل ليس أمرًا، ولا نهيًا، ولا غيرهما، بل إنما يتصف بذلك فيما لا يزال، فالقديم هو المشترك بين تلك الأقسام، وأمَّا هي فحادثة.

وأورد عليه أن الكلام جنس فيمتنع وجوده إلا في ضمن نوع ما.

وأجيب عنه في «المواقف» و«العضدي»: بمنع كونها أنواعًا حقيقةً، بل هي عوارض تعرضه بحسب التعلق، ويجوز خلوه عنها قبله.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن وجود قسم ما بدون قسم ما محال، وإن كان التقسيم بحسب العوارض فيلزم وجود قسم ما بدون العوارض، وهو ما يعقل، مع أنه قال: القديم هو المشترك، هذا خُلْف، وأيضًا لا يكون المعدوم حينئذٍ مكلفًا إذ لا تعلق.

أقولُ: كلامه تعالى معنى شخصي، وانقسامه بحسب العوارض الناشئة من التعلق المتجدد عنده، فالمقسم بالحقيقة هو المقيد بالتعلق، فلا يستنكر وجود ذات المقسم قبل الأقسام، وأمَّا لزوم كون المعدوم غير مكلف فلا بأس به، بل هو المطلوب من القول بلا يزالية تعلقات الكلام مع أزليته؛ إذ فيه الخلاص عن لزوم السفه والعبث.

وثانيًا: يلزم قدم الكلام بأقسامه، ومنه تعدد القديم بأنواعه وأفراده، فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو، فلا يكون الكلام القديم صفة واحدة.

وأجيب: بأن التعدد بحسب التعلقات، وأنه تعدد اعتباري كتعدد العلم بحسب المعلومات.

وما في «المُسلَّم» في تقرير الدليل: من أنه يلزم قدم غير المتناهي، فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو؛ إنما يتمُّ لو كانت المتعلقات غير متناهية، وهو ظاهر البطلان من حدوث العالم وانقراض دار التكليف، ولو تمَّ لم يتم الجواب بأن التعدد اعتباري؛ إذ التعلقات متمائزة بحسب نفس الأمر، فيجري براهين إبطال اللاتنا هي فيها.

مسألة (٩٣)

الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه، إذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند دخول

وقته هل يصح التكليف به؟

الجمهور: نعم، والمعتزلة وإمام الحرمين: لا، وإن جهل الأمر يصح اتفاقاً.

واستشكل هذا الخلاف لمناقضته، لما مرَّ من انعقاد الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع، مع ظهور أن كل ما لا يقع فلانتفاء شرط من إرادة قديمة أو حادثة.

وفي «المُسلَّم»: ذلك الإجماع بالنظر إلى الإمكان الذاتي، كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع، والخلاف هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة الذاتية.

أقولُ: وضع المسألة بلفظ: هل يصح التكليف؟، كما في «المختصر»، يأبى هذا التوجيه، إلا أن يراد بالصحة الوقوع.

وأيضاً دليل النافين ظاهر في نفي الإمكان، على أنه لا يتصور الخلاف من متدين في كون الكافر مأمورًا بالإيمان، والعاصي بالطاعة، فالحق أن مذهب النفي واجب الحمل على شرط لا يكون راجعاً إلى اختيار المكلف، وأما الإثبات فيحتمل الحمل عليه، وعلى الأعم منه، وعلى ما يقابله، فالنزاع على الأول معنوي، وعلى الأخيرين لفظي.

المثبتون: **أوّلا**: لو لم يصح انتفت المعصية بالكلية؛ إذ كل ما لا يقع فقد انتفى شرط من شروطه من إرادة قديمة أو حادثة.

أقولُ: قد عرفتَ أن شرط إرادة المكلف مما لا يصلح محلًّا للنزاع.

وثانيًا: لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل، لجواز أن لا يوجد شرط له، فيلزم انتفاء التكليف بالمرة؛ إذ لا يتصور إلا قبل الفعل.

فإن قيل: إذا كان الوقت متسعاً ووجد الشرط عند دخوله فقد علم التكليف قبل الفعل.

قلنا: يجوز أن لا يبقى في الجزء الثاني، أو ما بعده.

في «المُسلَّم»: وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله، وذلك باطل؛ للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب.

أقولُ: الظاهر على تحقق الوجوب قبل الفعل، ورُبَّما يناقش في تحقق الإجماع، وفي

أن العلم بمعنى اليقين لا يحصل قبل الوقوع، لاحتمال الموت، وبمعنى الظن غير لازم الامتناع؛ لجواز وجود الظن بالشرط أيضاً.

النافون: **أوَّلًا**: ما عدم شرطه غير ممكن، والإمكان شرط التكليف.

وأجيب: ما عدم شرطه ممكن، بمعنى من شانه أن يقع عند استجماع شرائطه، وهو الشرط في التكليف، لا اجتماع الشرائط بالفعل، وأيضاً الدليل منقوض بجهل الأمر بعدم الشرط في الواقع؛ إذ لا دخل للعلم في ذلك، فإنه تابعٌ للمعلوم.

وثانياً: لو صحَّ مع علم الآمر لصحَّ مع علم المأمور؛ لأن عدم الإمكان مشترك، ولا مانع سواه، واللازم باطل اتفاقاً.

وأجيب: بل المانع انتفاء فائدة التكليف، وهو الابتلاء هناك؛ إذ لا يتصور مع اعتقاد عدم الشرط العزم على الفعل، بخلاف ما إذا كان العلم للآمر فقط.

مسألة (٩٤)

العقل شرط التكليف؛ إذ به فهم الخطاب، وهو متفاوت بحسب الفطرة، فرُبَّ صبي أعقل من بالغ، ولا يناط التكليف بكل قدر، فَأُنِيطَ بالبلوغ عاقلًا، وأدير عليه.

وقال البيهقي في «السنن الصغرى» له: الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتميز، وكذا في كتاب «المعرفة» له.

في «التقرير»: إن ثبتَ هذا كان رفع القلم عن الصبي المميز بعد الوضع، وبالجملة: فلا يجبُ شيء على الصبي، خلافاً للمعتزلة، وأبي منصور، وكثير من العراقيين من الحنفية، فقالوا: بوجوب الإيمان على الصبي العاقل، وبعقابه بتركه.

واختار جماعة، منهم القاضي الدَّبوسي، والحلوائي، وفخر الإسلام: وجوب أصل الإيمان عليه، لا وجوب الأداء، فإذا أسلم وقع فرضاً حتى لا يجب تجديده بعد البلوغ؛ لأنه في نفسه غير متردد بين فرض ونفل، بخلاف الصلاة والصوم وغيرهما، فتقع نفلًا.

واختار السرخسي أن الوجوب غير ثابت في حقه وإن صح الأداء منه باعتبار عقله، فإن ذلك يستدعي مشروعية الحكم لا وجوب الأداء، ولمَّا انتفى وجوب الأداء انتفى

أصل الوجوب؛ لأنه لا يثبت بمجرَّد السبب بدون حكمه، يعني وجوب الأداء، وإنَّما يقع المؤدى فرضاً؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجودًا بمقتضى الأداء، كجمعة المسافر والعبد، كذا في «التحقيق».

أقولُ: لا يذهب على من له حظ من التحقيق أن النزاع في تحقق أصل الوجوب وعدمه، مع الاتفاق على نفي وجوب الأداء، وعلى وقوع المؤدى فرضاً، ممَّا لا يرجع إلى طائل.

وما في «المُسلَّم» تبعاً لما في «التقرير» عن بعض الفضلاء: في كلام السرخسي نظر؛ لأنا لا نسلم أن حكم الوجوب وجوب الأداء، بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب؛ ففيه أن صحة الأداء عن الواجب يكفيه المشروعية، وأن الوجوب من غير تعلق الخطاب وترتب العقاب على الترك، كأنه تعبير محض.

ثمَّ في «التقرير»: بعض مشائخنا كالقاضي أبي زيد، على وجوب حقوق الله تعالى جميعاً على الصبي؛ لأن أصل الوجوب يعتمد صحة الأسباب وقيام الذمة، وأمَّا القدرة والتميز فإنما يعتبران في وجوب الأداء، وذلك حكم آخر، إلا أنَّها تسقط بعذر الصبا دفعاً للحرج.

وردَّه المحققون منهم بأنه إخلاء لإيجاب الشرع عن فائدته في الدنيا وهي الابتلاء، وفي الأخرى وهي الجزاء، وبأنه لو كان ثابتاً عليه ثمَّ سقط لكان المؤدى يقع واجباً، كالمسافر إذا صام، واللازم متنف اتفاقاً.

وفي «المُسلَّم»: وليس رخصة إسقاط، لعدم الإثم في الأداء بالاتفاق.

أقولُ: في «التقرير» أيضاً: إن القاضي موافق لفخر الإسلام وغيره في استثناء الإيمان من العبادات في القول بوجوبه، ولم يظهر لي وجه التطبيق.

النافون: أوَّلًا: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل».

وثانياً: لا ينفسخ نكاح المراهقة بعدم وصف الإسلام، بخلاف البالغة، وأمَّا عرض الإسلام على الصبي بعد إسلام زوجته فلصحته لا لوجوبه، وضربه لعشر على الصلاة

تأديب للتعويد، كما للبهيمة، لا تكليف.

مسألة (٩٥)

الأهلية نوعان:

كاملة: لكمال العقل والبدن، يلزمها وجوب الأداء.

وقاصرة: لقصورهما معاً، كالصبي العاقل، أو العقل فقط كالمعتوه البالغ، والثابت معها صحة الأداء، وما يكون مع القاصرة إمَّا حق الله تعالى، وهو ثلاثة:

حسن لا يحتمل القبح، وقبيح كذلك، ومتردد بين احتمالين.

وإمَّا حق العبد، وهو أيضاً ثلاثة: نافع محض، وضار محض، ودائر بينهما.

فالأول: الإيمان، لا يسقط حسنه، وفيه نفع محض؛ لأنه مناط سعادة الدارين، فيصح منه؛ إذ تخلف الوجود الحكمي عن الحقيقي إنما يكون لحجر الشرع ولم يوجد، ولا يليق بالحكمة، وأمَّا ضرر حرمان الميراث، وفرقة النكاح، فيضاف إلى كفر القريب والزوجة، ولو سُلم فهو بالتبع، وكم من شيء يثبت تبعاً لا قصدًا، كقبول هبة القريب يصح من الصبي مع ترتب عتقه عليه.

وقد يُستدل بأنه عليه وآله الصلاة والسلام صحَّح إسلام علي رضي الله عنه، وأقرَّه عليه، وهو إذ ذاك ابن ثمان، كما للبخاري في «تاريخه» عن عُروة، أو عشر كما للحاكم، أو أقل منها كما له عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأورد ابن الهمام أن تصحيحه عليه وآله الصلاة والسلام كان في حق أحكام الآخرة، والكلام في أحكام الدارين جميعاً، حتى لا يرث أقاربه الكفار ونحو ذلك.

في «التقرير»: ولقائل أن يقول: تصحيح إسلامه في حق الصلاة دليل على صحته في سائر الأحكام دنياً وأخرى، ومن ثمَّ يحكم بإسلام كافر صلى إلى قبلتنا، حتى يجري عليه سائر أحكام الإسلام.

والثاني: الكفر يصح منه في حق أحكام الآخرة اتفاقاً، وفي أحكام الدنيا خلافاً للشافعي وأبي يوسف آخرًا، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنه ضرر محض

كعتق عبده، وهو القياس، ووجه الاستحسان أنه محظور مطلق، فلا يسقط خطره بعذر الصبي، فتبين امرأته، ويحرم الإرث من المُسلم، وإنما لا يقتل لأنه ليس بمجرد الارتداد، بل بالحرابة وهو ليس من أهلها، ولا بعد البلوغ؛ لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء، فأورث شبهة.

والثالث: كالصلاة ونحوها من العبادات البدنية، فإن مشروعيتها تكون في وقت دون وقت، فتصح منه لمصلحة ثوابها، والاعتبار بها بلا عهدة، فلا تلزم بالشروع، ولا بالإفساد، ولا جزاء محظور إحرامه، بخلاف ما كان ماليًّا كالزكاة لا يصح؛ لأنه فيه ضررًا عاجلًا بنقصان ماله.

والرابع: كقبول الهبة والصدقة، يصح مباشرته منه بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض، ولذا وجبت أجرته محجورًا إذا آجر نفسه وعمل مع بطلان العقد؛ لأنه إذا عمل بقي الأجرة نفعاً محضاً، فيجب بلا اشتراط سلامته، بخلاف العبد المحجور آجر نفسه تجب بشرطها، فلو هلك ضمن المستأجر قيمته لا الأجرة، وصحت وكالتهما بلا عهدة ترجع إليهما؛ لأنه نفع محض؛ إذ يحصل به ملكة حسن التصرف، وكذا استحقاق الرضخ إذا قاتلا بلا إذن، وقيل: هو قول محمد، وأمّا عدم جواز شهود القتل بدون الإذن فإجماع.

والخامس: كالطلاق ونحوه، فلا يملكه ولو بإذن وليِّه، كما لا يملكه عليه غيره.

في «التقرير»: قال الشمس السرخسي: زعم بعض مشائخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلًا، حتى أن امرأته لا تكون محلًّا للطلاق، وهذا وهمٌ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح، ولا ضرر في أصل الملك، وإنما هو في الإيقاع، فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر كان صحيحاً، وإنما جاز إقراض القاضي فقط ماله من الحلي؛ لأنه حفظ له مع قدرة الاقتضاء بعلم، بخلاف الأب إلا في رواية.

والسادس: كالبيع والإجارة والنكاح وغيرها من المعاوضات، ففيها تقابل احتمالي النفع والضرر، والربح والخسر، فبانضمام رأي الولي يندفع احتمال الضرر، فيملكها معه، ثم عنده لمَّا انجبر القصور بالإذن كان كالبالغ، فيملكه بغبن فاحش مع الأجانب،

ومع الولي في رواية، وفي أخرى لا، لمكان التهمة؛ ولأن الولي لإصالته في الرأي كأنه يعقد مع نائبه بل مع نفسه، وعندهما لا يجوز بالغبن الفاحش مطلقاً.

في «التقرير»: قولهما أظهر.

تَتِمَّة

للحنفية: تعترض على الأهلية عوارض سماوية ومكتسبة.

أمَّا السماوية فأحد عشر: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت.

ونوقش في كون الصغر عارضاً، ففي «التوضيح»: إمَّا معناه كونه غير لازم لماهية الإنسان، أو كونه غير ملائم لما خُلق له من حمل أعباء التكليف، فكأنه حالة غير أصلية، وفي العوارض أمور مؤثرة في الأحكام المتعلقة بالأهلية تغييرًا وإعداماً، طارئة أوَّلًا.

والمكتسبة سبعة: الجهل، والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر، والإكراه، لكن السابع مخالف لغيره في كونه من الغير.

فالجنون: قياسه أن يسقط الوجوب لعدم القدرة، واستحسن أبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله إلحاق غير الممتد بالنوم لعدم الحرج.

والامتداد في حق كل عبادة ما يناسبها، ففي الصلاة الزيادة على يوم وليلة عندهما، وصيرورتها ستًّا عند محمد، وفي الصوم استغراق الشهر، وفي الزكاة الحول عند محمد، وأكثره عند أبي يوسف، ولكنه خصص الحكم بالأصلي، وعمَّمه محمد للعارضي، لا يصح إيمانه ولا ارتداده إلا تبعاً.

وإذا أسلمت امرأته عرض الإسلام على أبويه ويؤاخذ بضمان الأفعال؛ لأن الحجر إنما يكون عن الأقوال.

والصغر: قبل العقل كالجنون الممتد، وبعده قد مرَّ حكمه.

والعته: اختلاط الكلام مرَّة ومرَّة، والمعتوه كالصبي العاقل في الأحكام، فلا تجب العبادات عليه، وقال القاضي أبو زيد في «التقويم»: تجب عليه احتياطاً، وردَّه صدر

الإسلام بأن العته نوع جنون.

والنسيان: عدم الاستحضار في وقت الحاجة، ويشمل السهو، ولا ينافي الوجوب لكمال العقل، وليس عذرًا في حقوق العباد، بل في حقوقه تعالى في سقوط الإثم؛ لحديث ابن حبان والحاكم على شرط الشخين: «رفع الله عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

وأمَّا في غيره كفساد العمل بفعل ما ينافيه، أو بترك شرط له، أو ركن، فإن كان هناك مذكر ولا داعي إليه، كأكل المصلي، لا يسقط حكمه، لتقصيره في الاستثبات، بخلاف سلامه في القعدة الأولى، أو لا مذكر مع وجود الداعي، كأكل الصائم يسقط حكمه، أو لا مذكر ولا داعي فأولى، كترك الذابح التسمية، كذا في «التحرير».

أقولُ: في أولوية السقوط عند عدم الأمرين نظر ظاهر، وكذا في تمثيله بترك الذابح؛ فإن هيئة الذابح مذكرة، والأولى أن يقال: إنه لا يؤثر في سقوط الحكم الدنيوي إلا فيما وردَ فيه النص.

والنوم: فتورٌ يعرض للحواس يستتبع العجز عن الإدراكات الحسية والحركات الإرادية، فيوجب تأخير خطاب الأداء، لا سقوط الوجوب، ويبطل عباراته كالإسلام، والردة، والطلاق، والعتاق وغيرها، فقراءته لا تنوب عن الفرض، وقهقهته لا تفسد الوضوء ولا الصلاة في الأصح، كما في «التحرير» و«البديع».

والإغماء: آفة تعطل القوى المدركة والمحركة عن أفعالها مع قيام العقل مغلوبًا، وهو فوق النوم، فيبطل العبادات ويوجب الحدث بكل حال، ولكونه نادرًا في الصلاة يمنع البناء، وهو في القياس لا يسقط شيئًا من الواجبات كالنوم، وفي الاستحسان يسقط الصلاة إذا امتد، حتى زاد على يوم وليلة من حيث الساعات، أو من حيث الصلاة كما مرَّ في الجنون، وقال مالك والشافعي: المستوعب لوقت الصلاة يسقطه، بخلاف النوم.

والرق: عجز حكمي شرع في الأصل جزاءً للكفر، به يصير عرضه للتملك، ولا يتجزي، فالمُقرُّ برق نصفه رقيق كله، وكذا العتق الذي هو ضده.

وأمَّا الإعتاق فعندهما إثبات العتق، فلا يتجزي كمطاوعه، وعنده إزالة لملك متجز

هو حقه، ويلزم من إزالة كله زوال الرق وثبوت العتق، فمعتق البعض كالمكاتب، إلا أنه لا يرد، والرق مناف لمالكية المال؛ لأنه مملوك مآلًا، فلا يملك الرقيق والمكاتب التسري لاعتماده الملك.

ولا يصح منهما الحج؛ لأن منافع بدنهما ملك المولى، إلا ما استثنى في الصلاة والصوم، ويملك غير المال كالنكاح والدم، فلا يملك المولى إتلافه، ويقتل الحرُّ به، ويصح إقراره بالحدود والقصاص، وبالسرقة المستهلكة، وكذا بالقائمة من المأذون.

وأمَّا من المحجور فعنده يصح مطلقًا، وعند محمد لا أصلًا، وعند أبي يوسف في القطع لا المال، وينافي كمال أهلية الكرامات كالذمة، والحل، والولاية، فلضعف ذمته لا يحتمل الدين، إلا إذا انضمَّت إليها مالية الرقبة والكسب، فيُباع في دين لا تهمة في ثبوته، كدين الاستهلاك المعلوم، والتجارة بالإذن لا فيما فيه تهمة، كإقرار المحجور، أو تزوجه بغير إذن، بل يؤخر إلى عتقه.

ويتنصف الحل فينكح ثنتين، وتنكح الأمة قبل الحرة لا مَعها، أو بعدها، ويتنصف الحدُّ، والعدَّة، والقسم، والطلاق، ولكن الواحدة تتكامل لعدم قبولها للتنصف.

وانتقصت ديته عن دية الحر بعشرة دراهم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وإن كانت قيمته فوق ذلك، لنقصان الولاية، حيث يملك التصرف في المال يدًا لا ملكًا، كالمرأة تتنصفت ديتها لملكها المال دون النكاح والطلاق.

والحاصل أن العبد يملك المتعة كاملًا والمال ناقصًا، والمرأة تملك المال كاملًا لا المتعة أصلًا؛ إذ هي مملوكة فيها لا مالكة، فجعلت ديتها نصف دية الرجل، بخلاف العبد حيث نقصت ديته بما له خطر في الشرع، وهو أقل المهر، وإنما لم ينقص الربع؛ لأن ملك اليد فوق ملك الرقبة؛ لأنه هو المقصود منه.

وعليه كلام في «التوضيح»، وعنه جواب في «التلويح».

والأولى ما في «التوضيح»: أن المعتبر فيه المالية، ولكن في الإكمال شبهة المساواة بالحر، فتنتقص.

ثم هل هو أهل للتصرف وملك اليد؟ فأبو حنيفة وصاحباه: نعم؛ لأنهما بأهلية

التكلم والذمة، والأولى بالعقل وهو لا يختل بالرق، ولذا كانت روايته ملزمة للعمل، وقبلت في الهدايا والديانات، والثانية بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له، ولتأهله لذلك خوطب بحقوقه تعالى، وصح إقراره بالحدود والقصاص، ولم يصح شراء المولى، على أن الثمن في ذمته، ولم يملك أن يسترد ما أودعه العبد غيره، وإنما الحجر لحق المولى، فإذنه فك الحجر ورفع المانع، لا إثبات الأهلية.

والشافعي وزفر رحمهما الله: لا؛ لأنه لو كان أهلًا للتصرف بنفسه لكان أهلًا للملك؛ لأن التصرف سبب له ووسيلة إليه، واللازم منتف إجماعًا، وإذا لم يكن أهلًا للتصرف لم يكن أهلًا لليد؛ لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف، وقد انتفيا.

وأجيب في «المُسلَّم» أخذًا ممَّا في «التحرير»: بأن التخلف لمانع، لا لعدم المقتضي، ويجوز تعدد الأسباب لملك التصرف، يعني: لا نسلم أن ملك التصرف إنما يستفاد من ملك الرقبة، لجواز تعدد الأسباب.

أقولُ: كون ملك التصرف في شيء بعينه متوقفًا على ملك الرقبة له ظاهر، ومنعه مكابرة.

ثمَّ ثمرة الخلاف أنه لو أذن المولى في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقًا عند المثبتين، وتثبت يده على كسبه كالمكاتب، وإنما ملك المولى حجره دون المكاتب؛ لأن فك حجره بلا عوض، فيكون كالهبة، بخلاف الكتابة فهو كالبيع.

أقولُ: الأشبه أن من يملك الحجر مطلقًا، يملكه في البعض أيضًا.

ثم الرق ينافي الولايات، وإنما يصح أمان المأذون في القتال؛ لأنه شريك في الغنمية، ولو بالرضخ الغير البالغ إلى السهم، فيلزمه حكم أمانه ببطلان حقه في الرضخ أوَّلًا، ثم يتعدى إلى الكل، كشهادته بهلال الصوم.

وأمَّا المرض: فلا ينافي أهلية الحكم والعبادة؛ إذ لا خلل في الذمة والعقل، لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه على قدر الممكنة قاعدًا ومضطجعًا، ولمَّا كان مقدمةً للموت الموجب لخلافة الوارث والغريم في ماله، كان سبب تعلق حقهما به في الحال، فكان سببًا للحجر في الكل للغريم، وفي الثلثين للورثة، إن اتصل به الموت مستندًا إلى أوله، بخلاف ما لم يتعلق الحقان به، كالنكاح بمهر المثل، فكل تصرف يحتمل

الفسخ يصح في الحال ثم يفسخ، وما لا يحتمله كالإعتاق يصير كالمعلق بالموت، فلا ينقض وسعى في كله أو ثلثيه.

وأمَّا الحيض والنفاس: فلا يعدمان أهلية الوجوب ولا الأداء؛ إلا أنه ثبت أن الطهارة عنهما شرط الصلاة على وفق القياس، والصوم على خلافه.

ثم انتفى وجوب قضاء الصلاة للحرج دون الصوم، وهل يجب أداؤه عليها؟

فيه خلاف بين الشافعية، والظاهر أنه لفظي كما قال السبكي.

وفي «التقرير»: بل فائدته تظهر في وجوب نية الأداء أو القضاء.

أقولُ: عليها تعيين الأيام الفائتة، لا تعيين الأداء أو القضاء.

وأمَّا الموت: فهادم لأساس التكليف، ويسقط به الأحكام التكليفية كلها، إلا الإثم بتقصيره فيها، وما كان حقًّا عليه، فإن كان متعلقاً بعين كالأمانات والغصوب، بقي ببقائها؛ لأن المقصود وصول الحق لصاحبه لا فعله، وإن كان ديناً لم يبق بمجرَّد الذمة لضعفها بالموت فوق ما بالرق، بل إذا قويت بمال تركه أو كفيل به قبل الموت؛ لأن المال محل الاستيفاء، وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت، فإن لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنها التزام المطالبة لا تحويل الدين، ولا مطالبة هنا فلا التزام، وعندهما يصح، وبه قالت الثلاثة، بل أكثر أهل العلم؛ لحديث أبي داود والنسائي عن جابر رضي الله عنه: «كان عليه وآله الصلاة والسلام لا يصلي على مديون، فأُتِي بميت فقال: أعليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري: هما عليَّ، فصلى عليه».

ولأن الموت لا يبرئ، ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع بالأداء.

وأجيب: بأن الحديث يحتمل الوعد والإقرار بكفالة سابقة، وفيه أنه خلاف الظاهر.

وفي «صحيح ابن حبان»: أنا أكفل به، وبأن المطالبة الأخروية باعتبار الإثم، فلا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلًا عن قوتها، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له، فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل، فيظهر في حق من عليه، دون من له.

وأمَّا المكتسبة: فالسكران كان بمباح، كسكر المضطر والكائن بالأدوية والأشربة

المتخذة من غير العنب، أو بالمثلث على قول الشيخين بإباحته للاستمراء والتقوي، لا للتلهي، فكالإغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق، وإن كان بمحرم، ومنه المثلث للهو والطرب، لا يسقط التكليف، فيلزمه كل الأحكام، وتصح عباراته من الطلاق، والعتاق، والبيع، والإقرار، ويصح إسلامه لا ردَّته.

ولو أقرَّ بما يحتمل الرجوع كالزنا لا يحد، وبما لا يحتمله كالقصاص والقذف، أو باشر سبب الحد حد إذا صحًا، وحدُّه: اختلاط الكلام والهذيان.

وزاد أبو حنيفة رحمه الله في إيجابه للحد أن لا يميز بين الأشياء، ولا يعرف الأرض من السماء؛ إذ لو ميز كان فيه نقصان، وهو شبهة العدم، فيندرئ الحد به.

قال ابن الهمَّام: وإنما اختاروا للفتوى قولهما، لضعف وجه قوله.

وأمَّا الهزل: فهو أن لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي، وهو يبطل الإخبارات، ولا يصح الاعتقاد معه، إلا أنه يكفر الهازل بكلمة الكفر بنفس الهزل؛ لأنه استخفاف لا بما هزل به، ويحكم بإسلام المتكلم بكلمة الإسلام هزلًا في أحكام الدنيا، كالمكره عليه.

وأمَّا الإنشاءات فيفسد الهزل ما يحتمل الفسخ منها، كالبيع والإجارة، لا ما لا يحتمله كالطلاق، والعتاق، واليمين، وتفصيله في «التوضيح» و«التحرير» وغيرهما.

وأمَّا السفه: فهو خفة تبعث على العمل في ماله، بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلاله، ولا ينافي شيئاً من الأحكام، وأجمعوا على منع ماله منه أول بلوغه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥] الآية، ثم علق الإيتاء بإيناس رشد، فاعتبر أبو حنيفة رحمه الله مظنته بلوغ سن الجدية، وهي خمس وعشرون، واختلفوا في حجر السفيه بمنع نفاذ تصرفاته، فنفاه أبو حنيفة، وثبته صاحباه.

وأمَّا السفر: فلا ينافي أهلية الأحكام، بل جعل مسبباً للتخفيف، فشرعت رباعية ركعتين ابتداءً، ولمَّا كان اختياريًا لم يحل به الفطر بعد الشروع في صوم رمضان، بخلاف المرض، ولكن لو أفطر لا كفارة، سواءٌ كان قبل الشروع، أو حدث بعده قبل الفطر، وأمَّا حدوثه بعد الفطر فلا يمنع الكفارة، بخلاف المرض، كذا قالوا.

أقولُ: كما جناية المفطر، قبل المرض لعدم علمه بما سيكون، يقتضي وجوب

الكفارة، وأحكام السفر تثبت بالشروع فيه بالسنة المشهورة.

ثمَّ إذا نوى الإقامة قبل ثلاثة أيَّام صحت، ولزمه أحكامها ولو في المفازة؛ لأنه دفع، وبعدها لا، إلا في مصر أو قرية؛ لأنه رفع.

وهل سفر المعصية يوجب الترخص؟ فأبو حنيفة وأصحابه نعم؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وحديث مسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين».

والأئمة الثلاثة: لا؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾ في مخمصةٍ ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣]، أي: غير خارج على الإمام ولا ظالم للمسلمين، فنفى رخصة حل الميتة للعاصي، فكذا سائر الرخص بالقياس، أو بالدلالة، أو بالإجماع، على عدم الفصل.

ولأن الرخصة نعمة، فلا تنال بمعصية كالسكر.

وأجيب عن الأول: بأن المعصية ليست نفس السفر، بل مجاورة له، فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة، بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المحرم.

أقولُ: يشكل ما إذا كان نفس السفر معصية، كالإباق، أو كما إذا نهى عنه الأبوان.

وعن الثاني: بأن المراد نفي البغي والعدوان في الأكل بطلب اللذة، أو البغي على مضطر آخر، ومجاوزة سدِّ الرمق، وفيه بعدٌ.

وبأن القياس لا يعارض إطلاق النصوص، ويمتنع تخصيصها به ابتداءً، على أنه يجوز الأكل للمضطر المقيم العاصي إجماعاً.

أقولُ: لهم أن يقولوا: ضرورة المقيم لا تكون ناشئة عن المعصية غالباً، بخلاف ضرورة المسافر.

وأمَّا الخطأ: فهو أن يقصد بالفعل غير الوجه الذي رفع به جناية، كالمضمضة تسرى إلى الحلق، والرمي إلى صيد يصيب آدميًّا، والمؤاخذة به جائز عقلًا، خلافاً للمعتزلة.

لنا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرو: ٢٨٦]، وسؤال ترك المستحيل لغو.

قالوا: المؤاخذة بالجناية وهي بالقصد.

قلنا: هي عدم التثبت والاحتياط، ولذا كان من المكتسبة غير الله تعالى جعله عذرًا في سقوط الإثم، وفي إصابة المجتهد الأجر، وشبهته دارئة للعقوبات، فلا يؤاخذ بحد فيما زفت إليه غير امرأته، ولا قصاص فيما إذا رمى إنسانًا بظنٍّ أنه صيد دون حقوق العباد، كضمان المتلفات، وصار سببًا للتخفيف في القتل، فوجبت الدية على العاقلة في ثلاث سنين.

وهل يقع طلاقه بأن سبق إليه لسانه؟ فالشافعي: لا؛ لأن اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد، والحنفية: نعم؛ لأن الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي، فأقيم تمييز البلوغ مقامه، بخلاف النوم فإنه فيه ظاهر.

في «التحرير»: مقتضى هذا الوجه الوقوع في الحكم، ولذا نقول: بأنها امرأته فيما بينه وبين الله تعالى.

وأمَّا الإكراه: فحمل الغير على ما لا يرضاه، فمنه ملجئ بما يفوت النفس، أو العضو ولو أنملة، وغير ملجئ بما دونه كحبس وضرب لا يؤدي إلى تلف، والأول يفسد الاختيار، والثاني يعدم الرضا فقط، وشيء منهما لا ينافي أهلية الوجوب، ولا يمنع التكليف، لقيام الذمة والعقل.

ولأن ما أكره عليه قد يفترض، كالإكراه بالقتل على شرب الخمر، فيأثم بتركه، وقد يحرم كعلى قتل مسلم ظلمًا، فيؤجر على تركه، وقد يُباح كعلى الإفطار في رمضان، وقد يرخص فيه كعلى إجراء كلمة الكفر، وكل هذه من فروع تعلق الخطاب.

ولأنه لا ينافي الاختيار، كيف والمكره يختار أهون المكروهين.

في «المُسلَّم»: قال جماعة: يمنع الملجئ لا غير، وقالة المعتزلة: يمنع غيره في المكره عليه، دون نقيضه.

المفصلون: الملجأ إليه واجب الوقوع، وضده ممتنع، والتكليف بهما محال.

قلنا: الوجوب والامتناع بالشرع أو بالعقل بمعنى الإفضاء إلى مصلحة أو فواتها لا ينافي الاختيار، بل هو مرجح لا موجب.

المعتزلة: إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان لداعي الإكراه لا لداعي الشرع، فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع.

قلنا: صحة التكليف بالضد يقتضي القدرة، وهي على الضدين سواء.

ثم إن أصل الشافعي في الإكراه: أنه إن كان بحق لا يقطع الحكم عن الفاعل فيصح إسلام الحربي، وبيع المديون ماله لقضاء الدين لا إسلام الذمي وإن كان بغير حق، فإن لم يكن عذرًا فكذلك، فيحد الزاني ويقتص القاتل، وإنما يقتص الحامل أيضًا للتسبب، وإن كان عذرًا فإن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب إليه، وينقطع عن الفاعل، وإلا يبطل أصلًا، فيبطل الأقوال كلها، لامتناع نسبة القول إلى غير القائل؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره، ويضمن الحامل الأموال المتلفة، لكون الفاعل آلة له، والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء.

وأصل الحنفية: أن الملجئ لما أفسد الاختيار، فإن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل، يكون الفاعل آلة له نسب إليه، وإلا لا، فالأقوال كلها من الثاني، فإن كانت ممَّا تحتمل الفسخ كالبيع والإجارة فسدت، وكذا الأقارير كلها، والملجئ وغيره فيها سواء، وإن كانت ممَّا لا تحتملة نفذت كما في الهزل، وفي الإعتاق يضمن الحامل لنسبته إليه من حيث أنه إتلاف.

والأفعال منها ما تحتمل النسبة إلى الحامل، فتنسب إليه إن لم يلزم تبدل محل الفعل، كإتلاف المال والنفس، لا إن لزم كإكراه المُحرم على قتل الصيد، فإنه لو نسب إلى الحامل كان جناية على إحرامه لا على إحرام الفاعل، وهو عكس مقتضى الإكراه، فيلزم انتفاءه، وكالإكراه على البيع والتسليم، فإنه لو نسب التسليم إلى الحامل كان تسليم المغصوب لا المبيع، كذا قالوا.

أقولُ: ليتَ شعري من أين وجب تمشيته مقصود الظالم، حتى لزم قصر فعل المظلوم عليه، والقول بلزوم انتفاء الإكراه باطل؛ إذ هو موجود حقيقة.

وإن نسب الفعل إلى الحامل حكمًا، ومنها ما لا تحتملها كالأكل والشرب والزنا،

فتقتصر على الفاعل ولزمه حكمها إلا الحد.

في «التحرير»: أمَّا الأكل والشرب من حيث أنهما إتلاف، فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل أو الحامل، إلا مال الفاعل إن احتاج إليه لجوعه، وأمَّا العقر في الوطي فعلى الفاعل بلا رجوع، كما أن ضمان إتلاف الموطوءة على الحامل، هذا كله تقسيم الإكراه باعتبار النسبة إلى الطرفين.

وأمَّا باعتبار حل الإقدام فالحرمات أنواع: حرمة لا تحتمل السقوط ولا الرخصة، كالقتل والجرح والزنا، فلا يحلها الملجئ، وتحتمل السقوط كالميتة والخمر والخنزير، فيبيحها الملجئ فقط، حتى لو امتنع أثم، ويورث غير الملجئ شبهة تدرأ الحد أو تحتمل الرخصة، فأمَّا في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط، كحرمة التكلم بالكفر، أو تحتملة كترك الصلاة وأخواتها، فيرخص بالملجئ، ولو صبر كان شهيدًا وأمَّا في حقوق العباد فكذلك، ولكن يجب الضمان لوجود العصمة، وأمَّا الجهل فنذكره في الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

فائدة: الحرج مدفوع عقلًا وشرعًا، وهو كلي مشكك بتفاوة أفراده شدةً وضعفاً، فيناط الأحكام على حسبها، ولكن لا يعتبر كل فرد منه، بل ما اعتبر الشرع فاعتبر ذلك في الأحكام التي عرفتَها.

تمَّت المقالات الثلاث في المبادىء، وحان الخوض في المقاصد.



الأصل الأول: كتاب الله تعالى

الأصول أربعة؛ لأن الدليل إمَّا وحي، فإمَّا متلو وهو الكتاب، أوْ لا وهو السنة.

وأمَّا غيره فإمَّا قول كل الأمة وهو الإجماع، أوْ لا وهو القياس.

أمَّا شرائع من قبلنا، وقول الصحابي، والتعامل، والاستحصاب، فراجعة إليها، كما يأتِي في آخر الكتاب.

في «التحرير»: الأحكام هي النسب النفسية، والأربعة أدلتها، ولذا سميت أصولًا.

وجعل بعضهم القياس أصلًا من وجه فرعًا من وجه، لثبوت حجيته في الكتاب والسنة، ويأتِي مثله في السنة، والإجماع، والأقرب، لاحتياجه في كل حادثة إلى أحدها.

ولا يرد الإجماع، أمَّا على القول بعدم لزوم المستند فظاهر، وأمَّا على لزومه فلأن المحتاج إلى السند قول كل وا حد، لا قول الكل.

وفي «المُسلَّم»: الأصول الأربعة راجعة إلى كلام النفس، وهو نسبة نفسية وكيفية ذهنية، مجعولة معها مخلوطة بها إرادة إفادة المخاطب بالضرورة الواجدانية، فجاءت حقيقة غير الصورة العلمية، كالكيفيات السارية في الكميات، فاندفع ما قيل: تحقق نسبة في: زيد قائم، مغائرة لمفهوم الإخبار، وللنسبة الواقعية التي بينهما، وللصورة العلمية الحاصلة منها، يكذبه الوجدان، نعم كونها حقيقة بسيطة غير العلم والإرادة عسير.

أقولُ: أراد بالنسبة النفسية القائمة بها، أي: الصورة العلمية، كما يدل عليه قوله: وكيفية ذهنية، أي: علمية، ليشمل كلام الباري تعالى؛ إذ لو كان المراد المعلومة لم يكن الكلام صفة.

ويرد عليه: أن خلط الصورة العلمية بالأداء بحيث يحصل حقيقة أخرى غير ظاهر، بل الظاهر خلافه، والضرورة الوجدانية إنما تشهد بمجرد اقتران إرادة الإفادة بالصورة العلمية، لا باختلاط الاتحادي الموجب لحصول حقيقة مغايرة، وهذا في الخبر.

وأمَّا الأمر والنهي فحقيقتهما الطلب القائم بنفس المتكلم، وليس صورة علمية أصلًا، ولا نسبة بين بين، نعم هو إضافة حاصلة للطالب بالقياس إلى مطلوبه.

وحينئذٍ فما في «المختصر»: أن الأدلة كلها راجعة إلى الكلام النفسي، وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، والعلم بالنسبة ضروري، ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية؛ إذ لا نسبة غيرهما، والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين، والنسبة الكلامية متوقفة محل بحث.

واعلم: أن مسألة إثبات صفة الكلام مغائرة للعلم والإرادة، وكونه نفسيًّا أو لفظيًّا، قديمًا أو حادثًا، ليست من ضروريات الدين، ولا وقع فيها كلام في الصدر الأول، بل في الصدرين الأولين، وإنما وقع التشاجر فيها في تاريخ قريب من المائتين، فلا يتعلق فيها تكفير بشيء من الطرفين، ومن يتسارع إلى التكفير في أمثال هذه المسألة، من الفرقة المتكلمة المتمنطقة أو المتفقهة، فلعله ممن لا يعرف فيصل التفرقة(١) بين الإسلام والزندقة.

ثم للأدلة مباحث مشتركة بين أكثرها، ومختصة بواحد وواحد منها، فممَّا يشترك فيه الكتاب والسنة، بل والإجماع: الأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد، والمنطوق، والمفهوم، والمجمل، والمبين، والظاهر، والمؤول.



(١) في هامش نسخة (أ): في هذه العبارة لطافة، فإن «فيصل التفرقة» اسم رسالة للإمام الغزالي، فصل فيها حقيقة الإيمان والكفر، بحيث يتيسّر للواقف عليها التمييز بين الفرق الإسلامية وغيرها.

فصل في الأمر

هذا اللفظ يطلق حقيقةً اتفاقاً للقول المخصوص، وأمّا للفعل فالأكثر مجاز، وقيل: مشترك، وقيل: متواطئ، أي: موضوع للقدر المشترك، وهو أحدهما، وقيل: الفعل أعم من اللساني وغيره.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: أنه يدخل النهي.

أقولُ: دخوله ليس بأبعد من اعتبار التردد بين الأمرين.

للأكثر: تبادر القول المخصوص بخصوصه، فليس بمشترك، ولا لمشترك.

وفي «العضدي»: لو كان مشتركاً لتبادر الآخر أيضاً، أو لم يتبادر شيئاً منهما.

فقيل: الترديد مبني على الاختلاف في جواز استعمال المشترك لمعنييه.

وفي «شرح الشرح»: معناه لتبادر كل خطور، أو لم يتبادر شيء إرادةً.

ورُدَّ بأن التبادر خطورًا ليس من علامات الحقيقة، لسبق فهم الجزء وفهم الملكة.

ودفعه في «المُسلَّم»: بأن الخطور أوّلًا للمفهوم مطابقة؛ لأن الوضع له بالذات، ولجزئه ولازمه بالعرض، وإن كان التحصيل بالعكس كما قالوا: أن ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الإنسان، مع تقدم الحيوان على الإنسان تحصلًا.

أقولُ: لكن يرد أن الترديد لا معنى له حينئذٍ، والأظهر أن معناه: لاستويا في التبادر وعدمه.

واستدل **أوّلًا**: بأنه لو كان حقيقة في الفعل لزم الاشتراك، وهو مخل بالتفاهم.

وعورض بأن المجاز مثله، وقد مرَّ وجوه ترجيح كل منهما.

وثانيًا: بعدم الاشتقاق من الأمر الفعلي، فلا يقال: أمر وآمر، بمعنى فعل وفاعل.

في «المُسلَّم»: إنما يتمُّ لو كان مصدرًا، وهو ممنوع؛ لجواز أن يوضع له على أنه شيء، لا على أنه حدث.

أقولُ: لا معنى للوضع على أنه شيء إلا الوضع لمفهوم الشيء، ولو كان لصحَّ

إطلاقه على جميع الأشياء، حتى الذوات حقيقةً. فالصواب على أنه شيء حادث لغيره، كما في «القاموس»: الأمر الحادثة.

وما في «التحرير» جوابًا عن الدليل: إن اشتق فلا إشكال، وإلا فكالقارورة.

ففيه: أن التشقيق غير مناسب لظهور عدم الاشتقاق، وأن التمثيل بالقارورة ليس في محله؛ إذ ليس مصدرًا، وكأنه أراد أنه في عدم الاشتقاق كالقارورة في الاختصاص ببعض أفراد معناه.

وفيه: أن معنى القارورة هو الظرف الزجاجي خاصة، لا ما فيه القرار عمومًا.

وثالثًا: بلزوم اتحاد الجمع، مع أنه في الفعل أمور، وفي القول أوامر.

وأجيب: بجواز اختلاف الجمع باعتبار معنيين.

في «المُسلَّم»: ولك أن تعارض الدليل بأنه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع، للزوم خلو لفظ عن معنى وضعي، فإن الأمور عندكم كذلك، وإلا لصحَّ استعماله في القول حقيقةً، كيف وهذا الجمع ليس من اللغة بل من المتجوز، ولا قياس فهو اختراع.

أقول: حاصله لزوم خلو لفظ الجمع المجازي عن المعنى الوضعي بالكلية، وهو غير جائز، وإن جاز وجود المجاز من غير حقيقة، ولزوم الاختراع في اللغة.

ويردُ عليه أنه لا بعدَ في وضع لفظ الأمر للقول المخصوص، وأوامر لجمعه، وأمور لجمع ملابساته.

ويجوز أيضًا ثبوت قاعدة من الواضع في تجويز جمع المجاز بأحد الأوزان الغالبة في جمع مثل ذلك الوزن من الحقيقة، فيكون هذا الجمع باعتبار صيغته حقيقةً، وباعتبار مادته مجازًا، على أنه منقوض بلفظ اليد، فإن جمعه باعتبار معناه الحقيقي: الأيدي، وباعتبار المجاز أعني النعمة الأيادي.

القائلون بالاشتراك: أطلق لهما، والأصل الحقيقة، وقد مرَّ جوابه.

القائلون بالتواطئ: الأمران مشتركان في مفهوم عام، فيجعل اللفظ له دفعًا للاشتراك والمجاز.

وأجيب **أوَّلًا**: إنما يتمُّ لو لم يدل دليل على خلافه، والأوجب رفع الاشتراك والمجاز بالكلية.

وثانيًا: قول حادث يرفع الجمع عليه من كونه حقيقةً في القول المخصوص بخصوصه فيجب ردُّه.

ثم الأمر اقتضاء فعل استعلاء.

في «التحرير»: الأمر النفسي هو الإيجاب، فيجب زيادةً حتماً ليخرج الندب النفسي.

وزاد ابن الحاجب: غير كف، ليخرج النهي، وأورد على عكسه نحو: اكفف، وانته، وذر، ودع، واترك، وعلى طرده: لا تترك، ونحوه.

وأجيب **أوَّلًا**: بأن المحدود هو النفسي، فيلتزم أن الأول منهي، والثانِي أمر، وإن أريد حد اللفظي قيل: طلب الفعل حتماً، بصيغة افعل، أو ما في معناها من نحو: صَه، ونزال، وغيرهما من أسماء الأفعال.

وثانيًا: بأن المراد الكف عن مبدأ الاشتقاق.

أقولُ: لو أريد بالفعل مبدأ الاشتقاق لم يحتج إلى زيادة غير الكف لإخراج النهي.

وفي «المُسلَّم»: المتبادر من اقتضاء الفعل الاقتضاء الأولي، واقتضاء الكف في النهي ثانوي بواسطة عدم الفعل فيخرج النهي.

أقولُ: لا فرق بين قولك: لا تكفر، واكفف عن الكفر، في أن المطلوب أوَّلًا فيهما عدم الكفر، وبواسطة الكف عنه.

وأمَّا قيد الاستعلاء احترازًا عن الدعاء والالتماس، فشرطه أبو الحسين، وصححه الإمام في «المحصول» وغيره، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام لذمِّ العقلاء الأدنى بأمره للأعلى.

وشرط غير أبي الحسين من المعتزلة العلو، ووافقهم أبو إسحاق الشيرازي وغيره.

ويرد عليه: أنه لا يتصور حينئذٍ الأمر الأدنى للأعلى، ولم يشترط الأشعري شيئاً منهما، وبه قال أكثر الشافعية، قيل: وهو مختار الأشاعرة.

وفي «العضدي»: وهو الحق؛ لقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]، ولا علو منهم عليه، ولا استعلاء.

وفيه كما في «المُسلَّم»: إن فرعون لمَا أدهشه أمر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، اضطر إلى الاستظهار برأي قومه في دفعه، فنزلهم منزلة من له علو تواضعًا لهم، واستمالته لقلوبهم، أو رآهم أحقاء بالاستعلاء عليه بما لهم من فضل العلم وحق التعليم، وقيل: ﴿تَأْمُرُونَ﴾ مجاز عن تؤامرون، أي: تشاورون، أو عن تشيرون، كما في قول عمرو بن العاص لمعاوية أو غيره ليزيد بن المهلب: أمرتُك أمرًا جازمًا فعصيتَنِي، أي: شاورتُك أو أشرتُ عليك.

وفيه: أنه عدول عن الأصل وحده.

القاضي، وإمام الحرمين: بالقول المقتضي لطاعة المأمور بفعل المأمور به.

وفيه دور من وجهين، بل من ثلاثة أوجه: لتوقف معرفة المأمور والمأمور به على الأمر، وكذا الطاعة لأنها موافقة الأمر.

وأجيب في «العضدي» **أولًا**: بأن معرفة الأمر من حيث هو كلام يكفي في معرفة المخاطب به، وهو المأمور، وما يتضمنه وهو المأمور به، وفعل مضمونه وهو الطاعة.

في «شرح الشرح»: ولا يخفى ما فيه.

وفي «التحرير»: معرفة جنس الكلام لا تفيد معرفة حقيقة المأمور والمأمور به، فضلًا عن معرفة الطاعة، فلا بُدَّ من التقييد بقيود تفيد النوعية، فيعود الدور.

أقولُ: مراد المجيب: أن معرفة الأمر بوجه أنه كلام كاف في معرفة الأمور الثلاثة بوجه ما.

وثانيًا: بأن معرفة الأمر بوجه عرضي يمتاز به عمَّا عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد، وإنما المطلوب به تصور حقيقة.

في «المُسلَّم»: إن قلتَ: أخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية؛ لأن المجموع خارج، قلتُ: قد يكون الحقيقة ذات تعلق، فملاحظة المتعلقات لتحصّل تلك الحقيقة

لا يخرجه عن الحدية، فإنه لا يلزم أن يعتبر محمولًا.

أقولُ: ولا جزاء، بل يعتبر على أنه خارج كالملكات في تحديد إعدامها، وكموصوف أحد المتضائفين في تعريف الآخر.

وأمَّا ما أجيب به **ثالثًا**: من أن حصول الشيء بنفسه غير حصوله بصورته المطلوب من التحديد، فرد كما في «المُسلَّم»: بأن المأخوذ في التعريف لا بدَّ من تصوره؛ لأن التعريف تحصيل صورة وحدانية من صور متعدِّدة، ولذا لم يكن الحضوري كاسباً.

أقولُ: الأوجه أن معلوم الحضوري يكون جزئيًّا فلا يكون كاسباً.

ثم في «التحرير» الحد منقوض بأمرتُك بفعل كذا.

وفي «التقرير»: الحدُّ للنفسي، فيمكن التزام دخوله فيه.

أقولُ: بناءه على أن المنقوض به لفظ أمرتُ المستعمل لإنشاء الطلب.

وحدّه جمهور المعتزلة بقول القائل لمن دونه: افعل.

وأورد على طرده قول من يريد التهديد أو التعجيز، وقول المبلغ والحاكي، وعلى عكسه أمر الأدنى استعلاءً.

وأجيب **عن الأول**: بأن المراد قول افعل مستعملًا في حقيقته.

وعن الثاني: بأن قول المبلغ والحاكي حكاية عن قول الغير، **فهو القائل افعل حقيقةً**، فإن القرآن مثلًا ليس قول النبي عليه وآله الصلاة والسلام، بل قوله تعالى.

وعن الثالث: بأنه ليس أمرًا عندهم لغةً بل عُرفاً.

في «المُسلَّم»: أو الأدنى أعم حقيقةً أو ادعاءً.

أقولُ: ولكن لا يلائم اشتراطهم علو الآمر.

وحدّه قوم منهم بإرادة الفعل، وأورد عليه: أن من توعده سلطان بالإهلاك على ضربه لعبده، فأراد أن يمهد عذره بعصيان العبد وتمرّده يأمره بأمر، ولا يريده منه، فإن العاقل لا يريد ما يفضي إلى إهلاك نفسه.

ودفع بأن مثله يجيء في الطلب، فإنه لا يطلب ما يفضي إلى هلاكه، وإلا كان طالبًا لهلاكه، وقد يُجاب عنه بمنع بطلان اللازم، لجواز طلب الهلاك مع العلم بعدم وقوعه، وأمَّا إرادة هلاكه فلا يجوز أصلًا، كذا في «شرح الشرح».

أقولُ: إنَّما يظهر الفرق في الطلب اللفظي دون النفسي كما في «التحرير».

وفي «المختصر» تبعًا للآمدي: والأولى في إبطال الحد أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها؛ لأن الإرادة تخصيص الفعل بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يتخصص.

وفي «التحرير»: هذا لا يلزمهم؛ لأنهم فسَّروا إرادة العبد بميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر، وإرادة الله تعالى بأن العلم بالمصلحة في فعل.

أقولُ: وبالجملة فهم يفسرونَها بما لا يستلزم الوقوع، وقد وقع إطلاقها في الكتاب العزيز على هذا النحو كثيرًا: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[1] [النساء: ٢٧].

ومنه عند أهل السنة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولذا قسمها بعضهم إلى تكوينية وتشريعية، كما قسمها المعتزلة إلى تفويضية وقسرية.

وعلى هذا فاستدلال أبي إسحاق على إبطال كون الأمر إرادة بأن الدين الحال مأمور بقضائه، مع أنه لو حلف: ليقضينه غدًا إن شاء الله تعالى، فلم يقضه لم يحنث إجماعًا، فثبتَ أن الأمر غير المشية غير تام؛ إذ الأمر عندهم مشية تفويضية، والمراد بإن شاء الله تعالى عرفًا هي القسرية الجائية.[2]

مسألة (٩٦)

صيغة (افعل) ترد لعشرين معنى:

(١) الإيجاب: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

---

(١) وقع الآية في النسخ المخطوطة سهوًا هكذا (يريد الله أن يتوب عليكم).

(٢) هكذا في (ب)، وفي (أ) و(ج): القسرية الإلجائية، وهو تصحيف، والجائية: فاعلة من المجيء.

(٢) الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]

(٣) التأديب: كُل ممَّا يليك، وعند الشافعي رحمه الله: للإيجاب.

في «المُسَلَّم»: وهو بعيد، والفرق أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق، وربما يستجلب الثواب.

أقولُ: تهذيب الأخلاق يستجلب الثواب قطعًا، بشرط إخلاص النية كالندب، فالفرق أن التهذيب يتعلق بالأمور العادية، ويقصد فيه التمرين والتعويد، بخلاف الندب.

(٤) الإرشاد: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وهو لمصالح الدنيا، ورُبَّما يستتبع صلاح الدين.

(٥) الإباحة: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة: ٦٠]، كذا قيل.

وفيه نظر؛ لوجوب المطلقين، والأولى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، ﴿فَٱصْطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢].

(٦) التهديد: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤].

(٧) الإنذار: وهو الإبلاغ مع تخويف، ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ٣٠﴾ [إبراهيم: ٣].

وفي «التحقيق»: إنه قريب من التهديد، **أقولُ**: بل هُوَ هُوَ بعينه.

(٨) الامتنان: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، قيل: الإباحة يكون فيما سيوجد، بخلاف الامتنان، فإنه عام.

(٩) الإكرام: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦].

(١٠) التسخير: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

(١١) التعجير: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

(١٢) الإهانة: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ٥٠ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْۚ فَسَيَقُولُونَ﴾ [الإسراء: ٥٠-٥١]، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: هو من الاحتقار كما يجيء، والصواب: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ٤٩﴾

[الدخان: ٤٩].

(١٣) التسوية: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الطور: ١٦].

في «المُسلَّم»: هذا لدفع توهم الرجحان، والإباحة لدفع توهم التحريم.

(١٤) الدعاء: اللَّهُم اغفر لي.

(١٥) الالتماس: افعل للمساوي.

(١٦) التمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجل.

(١٧) الترجي: ذلك متوقعًا.

(١٨) الاحتقار: ﴿بَلْ أَلْقُواْ﴾ [طه: ٦٦]، وهو قد يكون بمجرد الاعتقاد دون الإهانة، فإنه لا بد فيه من فعل.

(١٩) التكوين: ﴿كُن فَيَكُونُ ۝١١٧﴾ [البقرة: ١١٧]، ولا يعتبر فيه الانتقال من هيئةٍ إلى آخرى، بخلاف التسخير.

(٢٠) التخيير: «إذا لم تستحي فاصنع ما شئتَ»، أي: إذا لم يكن الفعل ممَّا يستحي عنه، فاصنعه إن شئت فليس به بأس.

وقد أدرج بعضهم بعض هذه المعانِي في بعضٍ.

مسألة (٩٧)

صيغة (افعل) عند الجمهور: حقيقة في الوجوب.

قال الإمام الرازي: هو الحق، وصحَّحه البيضاوي، وابن الحاجب، وذكر إمام الحرمين، والآمدي: أنه مذهب الشافعي.

وعند أبي هاشم، وعامة المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، منهم الشافعي في قول: في الندب فقط.

في «المُسلَّم»: وله في النهي قول واحد، والفرق تحكم.

أقولُ: لعله: أن سلب الضرر أهم من جلب النفع.

قيل: هذا وجه عقلي، فلا يدفع التحكم من حيث اللغة.

أقولُ: الكلام بعد وقوع التردد في كل من الصيغتين من حيث اللغة؛ لاختلاف الاستعمال، وحينئذٍ فالترجيح بالوجه العقلي معقولٌ.

وقيل: مشترك بينهما، وقيل: لمشترك، وهو الطلب، أي: ترجيح الفعل، ونسب إلى الماتريدي، وسائر السمرقنديين.

وتوقف الأشعري، والباقلانِي، بمعنى لا ندري لأيهما، وقيل: بمعنى لا ندري لهما، أو لواحد منهما، وعليه الإمام الغزالي في «المستصفى».

وقال الأبهري من المالكية: أمره تعالى وأمر رسوله المبين له للوجوب، والمبتدأ منه للندب.

وقيل: في الإباحة، ونسب إلى بعض أصحاب مالك.

وقيل: مشترك بين الثلاثة، وقيل: لمشترك بينهما، وهو الإذن.

ونسب في «التحقيق» إلى المرتضى من الشيعة.

وقال بعض الشيعة: مشترك بين أربعة: الثلاثة والتهديد.

في «المُسلَّم»: فتلك عشرة كاملة، وقد تزاد وتنقص.

الجمهور: أوَّلًا: استدل أئمَّة السلف بصيغة الأمر على الوجوب، وشاعَ ذلك فيما بينهم وذاعَ بلا نكير، فدلَّ على إجماعهم أنَّها له.

واعترض بأن استدلالهم كان بأوامر محتفة بقرائن الوجوب، بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب، وبأنه ظنّ في الأصول؛ لأن الإجماع سكوتِي.

وأجيب عن الأول: بأن الاستقراء دلَّ على أنَّهم كانوا يكتفون في الإيجاب بالإطلاق، وإنَّما يصرفون إلى الندب للقرائن.

وعن الثانِي: بمنع كونه ظنًّا، ولو سُلم فيكفي الظهور في مدلولات الألفاظ، وإلا تعذَّر العمل بأكثر الظواهر؛ إذ لا سبيل فيها إلى القطع، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: الجواب بل علم عادي بالتكرار كالتجريبيَّات، ولو سُلم فظن في اللغة،

ولو سُلم فيكفي.

أقـولُ: كأنـه يريـد أن الإجماع السكوتي إذا تكرر وتكثر في أمر أفـاد القطع، وإن كان أصلـه يفيـد الظـن، لكن إثبـات أصل الإجماع مشـكل دونه خرط القتـاد، فكيف بتكراره.

ثـم منع كونـه ظنًّا في الأصـول غير متجه؛ إذ كـون الأمر للوجوب من أمّهات مسـائل الأصول.

وثانيًا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، والمراد: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، ولـولا أن مجرد الأمر للوجوب لـم يتوجه الإنكار.

في «التقرير»: واحتمـال فهم الوجوب من قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن، أو من خصوصية اللغة التي وقع الأمر بها من غير العربية مرجوحٌ غير قادح في الظهور.

وثالثًا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ ۝٤٨﴾ [المرسلات: ٤٨]، ذمَّهم على مخالفة ﴿ٱرْكَعُواْ﴾ المجرد، وهو دليل الوجوب.

ورابعًـا: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٦٣﴾ [النور: ٦٣]، هـدَّد مخالفي الأمر فدلَّ على الوجوب، وحمـل مخالفة الأمر على حمله على خلاف المراد به وجوبًا، أو ندبًا، أو على مخالفته اعتقادًا بعيد؛ إذ الظاهر من خالفَ أمره ترك ما أمر به.

واعترض بأن أمره مطلق فلا يفيد العموم.

وأجيب في «العضدي»: بل عام؛ لأن إضافة المصدر للعموم، يعني: عند عدم العهد.

وفي «شرح الشرح»: على أن الإطلاق كاف؛ إذ لـولا أن المطلـق للوجوب خاصة، لـم يترتـب الـذم والوعيد على مخالفته.

أقولُ: فيه أن الترتيب على مخالفة المطلق قد يكون باعتبار بعض أفراده.

وخامسًا: تارك المأمور به عاص، وكل عاص متوعد، وهو دليل الوجوب.

أمَّا الأول: فلقوله تعالى حكاية عن قول موسى لهارون: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ۝٩٣﴾ [طه: ٩٣]، أي: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

وأمَّا الثانِي: فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣].

وأمَّا الثالث: فبيِّن في «التحرير»: لا نسلم تجرد أمر ﴿ٱخْلُفْنِى﴾ عن القرينة.

في «التقرير»: كيف وقد قرن بقوله: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢].

في «المُسلَّم»: هذا سهل؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

وقد يمنع استلزام دليل الكبرى إيَّاها، مسندًا بأن المراد الكفار بقرينة الدوام، والأولى الإحالة على الاتفاق.

أقولُ: يكفي لدفع المنع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وظاهر المراد المؤمنون بقرينة ما قبله، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ثم في «المُسلَّم»: بِهذا الدليل تمسَّك الشافعية في كُتبهم، وقد غفلوا أنه ينفي ما ادَّعوه من كون المندوب مأمورًا به، وهل هذا إلا تناقض؟ إلا أن يراد به تارك المأمور به بصيغة افعل، مجرَّدة عن القرائن، وفيه ما فيه.

أقولُ: قد مرَّ أن جمعًا من الشافعية لا يقولون بكون المندوب مأمورًا به.

ثم إن الاختلاف هناك في إطلاق لفظ المأمور به على المندوب حقيقةً، وهو نزاع لفظي، والكلام به هنا في صيغة افعل، فلا بُدَّ أن يراد بالمأمور به هنا المطلوب بصيغة افعل حقيقةً، ليخرج المندوب، ولا يلزم من كون صيغة افعل مجازًا فيه كون إطلاق لفظ المأمور به مجازًا فيه، كما مرَّ.

وسادسًا: الاشتراك خلاف الأصل، فيكون حقيقة في أحد الأربعة، وليس في الإباحة والتهديد؛ لأنه بعيد؛ إذ الأمر يقتضي ترجيح الفعل قطعًا، ولا في الندب للفرق الضروري بين اسقني، وند بتك أن تسقيني، فإنه يذم على الترك في الأول دون الثانِي.

في «العضدي»: وهو ضعيف؛ لأن الخصم لا يسلم الفرق، ولو سُلم فيكون الأول نصًّا

في الندب، والثاني محتملًا للوجوب.

وفي «التحرير»: وأيضاً لا ينفي الاشتراك المعنوي؛ إذ ليس خلاف الأصل، ولو قال: الاشتراك المعنوي بين الوجوب والندب بالنسبة إلى معنوي أخصَّ منه، وهو الوجوب خلاف الأصل كان متجهاً؛ يعني لأن في الخصوص تقليل الاشتراك.

في «التقرير»: فيه إنَّما يتمُّ على رأي شافعية من تقديم الخاص، وأنه إثبات اللغة بلازم الماهية؛ إذ جعل الأخصية لازِمًا للوجوب، فجعل صيغة الأمر باعتبارها للوجوب، وأنه لا ينفي الندب.

أقولُ: الكلام في نفي الاشتراك المعنوي، وأمَّا نفي الندب فلما بيَّنه المستدل.

وفي «المُسلَّم»: بيانه لو تمَّ لدلَّ على نفي المعنوي.

النادبون: **أوَّلًا**: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» رواه الشيخان، فرد الأمر إلى مشيتنا.

قلنا: بل إلى استطاعتنا، فهو لنا لا علينا.

وثانيًا: عند أهل اللغة لا فرق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط، والسؤال للندب، فكذا الأمر.

وجوابه: أن الوجوب من فروع الرتبة، فإنه إنَّما يكون ممَّن له ولاية الإلزام، ولا نُسلم أن السؤال للندب، بل لمطلق الطلب متضرّعاً، وقد يكون المطلوب غير مندوب.

وفي «المنهاج»: السؤال إيجاب، وإن لم يتحقق.

أقولُ: يعني لوجود المانع، وهو عدم ولاية الإلزام.

القائلون بالاشتراك المعنوي: بين الاثنين، أو الثلاثة: تثبت الرجحان أو الإذن بالضرورة من اللغة، وجعله لواحد منهما أو منها بخصوصه تقييد من غير دليل، فلا يصار إليه، فوجبَ جعله للقدر المشترك، دفعاً للاشتراك والمجاز.

وأجيب **أوَّلًا**: بأن التقييد يثبت بأدلتنا على الوجوب.

وثانيًا: إثبات اللغة يلازم الماهية؛ إذ جعل الرجحان لازمًا للوجوب والندب، فجعل

صيغة الأمر له مع احتمال أن يكون لأحدهما، أو لهما معًا، واللغة لا تثبت إلا بتنصيص الأئمَّة، أو بتتبع موارد الاستعمال.

في «المُسلَّم»: إذا قرر الدليل بأنه لمَّا ثبت الرجحان كان هو المدلول لعدم الدليل على الزائد، اندفع الجواب الثانِي.

أقولُ: عدم الدليل ليس دليل العدم.

الواقفون: العقل لا مدخلَ له، والنقل آحادًا لا يفيد العلم، والتواتر لم يوجد، وإلا لما اختلف فيه.

وجوابه: منع الحصر في العقل الصرف، والنقل الصريح، لجواز الاستقراء وغيره من الأمارات الدَّالة على المقصود به عند الإطلاق، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: قلنا **أوَّلًا**: العقل قد يكون له دخل كما مرَّ.

وثانيًا: يكفي الظن بالاستقراء، **وثالثًا**: تواتر استدلالات العلماء تواتر أنَّها له، والاختلاف لاحقًا لا يمنع الاتفاق سابقًا، على أن التواتر قد يكون بالنسبة إلى طائفة.

وما قيل: ذلك بعيد؛ لأن سبب العلم مشترك بين الكل، فممنوعٌ؛ لأن التواتر إذا كان متفاوتًا بكثرة المطالعة لأقضيتهم وتواريخهم مثلًا وعدمها كان سبب العلم متفاوتًا.

أقولُ: للخصم أن يقول: العقل الصرف لا مدخلَ له في معرفة الأوضاع بالضرورة، والظن الاستقرائي غير مختص بأحد الفريقين الموجبين والنادبين، فلمَّا تعارض الظنَّان تساقطا، والتواتر لو كان لكان إيجاب الأمر المجرَّد كوجود مكة وبغداد، وليس فليس.

وأمَّا اختصاص التواتر بالموجبين، ولو بمطالعة الكتب، فمعلوم الانتفاء.

تنبيه: في «التحرير» و«التقرير»:

مسألة (٩٨)

الأمر للوجوب، قيل: شرعية؛ لأن الوجوب استحقاق العقاب بالترك، وهو إنَّما يعرف بالشرع، وقيل: لغوية وهو ظاهر الآمدي وأتباعه، وصحَّحه أبو إسحاق الشيرازي، وهو الحق؛ لأن الإيجاب لغةً الإثبات والإلزام، وأمره تعالى ليس إلا إلزامه وإثباته على

المخاطبين، واستحقاق العقاب ليس جزءًا لمفهوم الوجوب، ولا لازمًا للطلب الحتم مطلقًا، بل لأمر من له ولاية الإلزام عقلًا أو عادةً، فهو تعريف لهذا الصنف، هذا.

مسألة (٩٩)

إذا كان الأمر حقيقة في الوجوب، ففي الإباحة، والندب مجاز بالضرورة.

وحكى فخر الإسلام في ذلك اختلافًا، فنقل عن بعضهم أنه حقيقة، وعن الكرخي والجصاص أنه مجاز، فقيل: محل الخلاف إطلاق لفظ الأمر على الصيغة المستعملة للإباحة والندب مجازًا، هل هو حقيقة أو مجاز؟

فيرجع الكلام إلى ما في «المختصر»: من أن المندوب مأمور به خلافًا للكرخي، وأبي بكر الرازي، يعني: الجصاص، والمباح ليس مأمورًا به خلافًا للكعبي.

في «التلويح»: وهذا محمل جيد لكلام فخر الإسلام، لولا نظمه الندب والإباحة في سلك واحد، وتخصيصه الخلاف بالكرخي والجصاص، يعني: أن الواجب حينئذٍ أن يقول: إذا أريد بالأمر الندب فعند الجمهور مجاز، وعند الكرخي والجصاص حقيقة، وإذا أريد الإباحة فعند الجمهور مجاز، وعند الكعبي حقيقة.

وقيل: محل الخلاف صيغة الأمر أنَّها بعد كونها حقيقة للوجوب، عند عدم القرينة هل هي حقيقة في الندب والإباحة عند وجودها؟

في «التلويح»: وفساده ظاهر؛ لأن دلالة الحقيقة يجب أن يكون بلا قرينة، ولو كفت الدلالة بالقرينة فيها لبطل المجاز بالكليَّة، وقيل: الخلاف في أن الصيغة المستعملة للندب والإباحة هل يُراد بِها تمام هذين المعنيين، حتى تكون استعارة كالأسد في الرجل الشجاع، أو يراد جواز الفعل، أو الإذن المشترك بينهما و بين الوجوب؟ وإنَّما تستفاد الخصوصية من القرينة، فيكون حقيقة قاصرة على ما اختار فخر الإسلام من تثليث قسمة اللفظ إلى المجاز، والحقيقة الكاملة، والقاصرة، وأن القاصرة خارجة عن القسمين، بناءً على أن جزء ما وُضع له ليس عينه ولا غيره على ما عُرف في الكلام.

قال الصدر: والأصح الثاني؛ لأن الأمر دال على جواز الفعل الذي هو جزء الندب

والإباحة، لا على جواز الترك الذي به مباينتهما للوجوب، ولكن يثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك، وهذا بحث دقيق ما مسَّه إلا خاطري.

وأيَّده في «التلويح»: بأنه لا يخفى على المنصِف الفرق بين صيغتي افعل ولا تفعل عند قصد الإباحة منهما، بأن المدلول للأوَّل جواز الفعل، و للثاني جواز الترك، لا أن مدلول كليهما جواز الأمرين.

وفي «المُسلَّم» ردًّا لكلام الصدر: لا يخفى ما فيه من الوهن، وأنه يستلزم أن لا يكون الأسد في الإنسان مجازًا، وهو باطل إجماعًا.

أقولُ: بل إنَّما يستلزم أن لا يكون الأسد في الشجاع عند فرض كونه جزء معناه مجازًا بل حقيقة قاصرة، وليس في إلتزامه محذور وإن كان خلاف اصطلاح الجمهور.

مسألة (١٠٠)

صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة عند الأكثر، ومنهم الشافعي، والماتريدي.

وللوجوب عند عامة الحنفية، وعليه الإمام الرازي، والقاضي الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي، والبيضاوي.

والأمر بعد الاستيذان مثله بعد التحريم على ما في «المحصول»، وتوقَّف إمام الحرمين، وقيل: إذا علق الأمر بزوال علة النهي كان كما قبل النهي وجوبًا وإباحةً، واختاره ابن الهمام.

في «العضدي»: وهو غير بعيد.

للأكثر: غلبته للإباحة في عرف الشرع، فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة، نحو: ﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، «كنتُ نَهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»، «كنتُ نَهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها».

وأجيب: بأن الإباحة فيها للعلم بأنَّها شُرعت لنا، فلا تنقلب علينا.

في «التحرير»: هذا لا يدفع حكم الاستقراء، فإنه يوجب الحمل على الإباحة فيما

لا قرينة فيه في اختيار الأكثر، وعلى ما طرء عليه الحظر في اختيارنا، والحاصل أن حمل المشكوك على الغالب متعين عند عدم المانع، وقد يمنع حدوث العرف الشرعي مسندًا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي».

في «التحرير»: والحق أن الاستقراء على أنه بعد الحَظْر لما اعترض عليه.

الحنفية: الأمر مقتض للوجوب ولا مانع؛ إذ كما يمكن الانتقال من التحريم إلى الإباحة، فكذا إلى الوجوب.

وأجيب: بأن العرف مانع، قالوا: لو كان لامتنع التصريح بالوجوب.

وأجيب بمنع الملازمة، فإن التصريح قد يكون بغير الظاهر، ويكون قرينة صارفة عمَّا يجب الحمل عليه عند عدمها.

مسألة (١٠١)

صيغة الأمر لطلب الفعل لا يفيد مرَّة ولا تكرارًا، وهو مختار الحنفية، والآمدي، وابن الحاجب، ونسباه لإمام الحرمين، واختاره البيضاوي، ورآه السبكي رأي أكثر الشافعية.

ولكن في «التحرير» و«البديع» وغيرهما تبعًا لفخر الإسلام: لا يحتمل التكرار، وأطلق في «المختصر».

وفي «المُسلَّم»: يحتمله، وقال كثير، منهم أبو الحسين وغيره: للمرة، ولا يحتمل التكرار، وعزاه أبو حامد الإسفرائيني، وأبو إسحاق الشيرازي إلى أكثر الشافعية، والحق كما قال السبكي: أن هذا المذهب لا يغاير الأول في المقصود.

وقيل: يحتمله، وهو معزو إلى الشافعي، وقال الأستاذ أبو إسحاق: للتكرار مدَّة العمر إن أمكن، وعليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين.

وقيل: المعلق بشرط أو صفة للتكرار لا المطلق، وعزي إلى بعض الحنفية والشافعية.

وقيل: بالوقف، ومعناه لا ندري لأحدهما أو للمطلق، أو لا ندري المراد منه الاشتراك

اللفظي، ونسبه الأسنوى لإمام الحرمين.

المطلقون: **أوَّلًا**: أطبق العربية على أن الصيغة لا يدل إلا على الطلب في الاستقبال، وخصوص المطلوب إنَّما هو من المادة، ولا دلالة لها، أو على مجرَّد الفعل.

وثانيًا: يصح افعل مرَّة، أو مرات، والمطلق لا دلالة له على المقيَّد.

في «المُسلَّم»: والحمل على التأكيد، أو المجاز خلاف الظاهر.

فاندفع ما في «العضدي»: أن احتمال الصيغة لهما لا ينافي ظهور أحدهما.

ثم قال: الدليل منقوض بلا تفعل مرَّة، أو مرَّات على الأشهر، يعني: من أن النهي للتكرار.

أقولُ: قيل: في النهي دليل على التكرار، فلا بد من ارتكاب التأكيد، أو التجوز.

المكررون: أوَّلًا: تكرّر الصوم والصلاة.

وأجيب: من غيره كالسنة، والإجماع، ولو سُلم فمعارض بالحج.

وثانيًا: ثبت التكرار في النهي، فوجب في الأمر؛ لأنهما طلب.

وأجيب في «المُسلَّم»: النهي كالأمر لغة عند قوم، فلا يتمُّ الدليل إلا على القائل بالتكرار فيه.

أقولُ: القول بعدم التكرار فيه نادر، وفي «المختصر»: قياس في اللغة، فلا يصح، ولو سُلم فالفرق أن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو بانتفاءها في جميع الأوقات، بخلاف الإثبات، وبأن التكرار في الأمر مانعٌ عن سائر المأمورات، بخلاف النهي؛ إذ الترك تجتمع وتجامع الأفعال.

في «المُسلَّم»: ومن ثمَّة يلزم عليهم نسخه بكل تكليف بعده لا يجامعه.

أقولُ: سقوط الوجوب لتعذر الفعل، لا يسمى نسخًا.

وأورد في «التحرير» على الفرق الثانِي: أن الكلام في الدلالة على التكرار في إرادته، والمانع إنَّما يمنع عن الإرادة فقط.

في «المُسلَّم»: على أنه إنَّما يتمُّ في الأفعال المتضادة، وهم قيَّدوا التكرار بشرط

الإمكان، ولك أن تدفعها بأن الدلالة إنما هي للإرادة بالذات، والصيغة لتحصيل القياس لغةً.

أقولُ: قيل: يريد أن وضع الصيغة لتحصيل القياس لغةً، فإذا لم يدل على التكرار في المتضادة لم يدل في غيرها، ولا يخفى ركاكته؛ لأن الصرف عن الموضوع له في بعض المواد لقرينة لا يوجب انتفاء الوضع.

وثالثًا: الأمر بالشيء نَهي عن ضده، والنهي يمنع المنهي عنه دائمًا، فيلزم التكرار في المأمور به.

في «المُسلَّم»: وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

أقولُ: لأن الضد هو الترك، فالمنع عنه مع عدم الفعل رفع للفعل والترك معًا.

وأجيب: النهي الضمني بحسب الأمر، فإن دائمًا فدائم، أو في وقت ففي وقت.

ورابعًا: لو لم يتكرر لم يرد النسخ.

وأجيب في «المُسلَّم»: ورود النسخ على الدوام المظنون شرعًا، والكلام في الدلالة لغة.

أقولُ: بل الكلام في الدلالة الشرعية، والحق أن النسخ إن كان قبل الفعل مرَّة، فلا إشكال، وإن كان بعده فإن ثبت التكرار بدليل خارجي كان رفعًا له، وإلا كان رفعًا بالنسبة إلى غير الآتِي مرَّة.

وفي «المنهاج» تبعًا «للمحصول»: ورود النسخ قرينة التكرار.

ورُدَّ بأنه لو صحَّ لم يكن جواز الاستثناء دليلًا للعموم لغةً؛ لجواز أن يقال: العموم إنما جاء من الاستثناء، كذا في «المُسلَّم».

القائلون بالمرَّة: إذا قيل: أُدخل، فدخل مرَّة عُدَّ ممتثلًا.

وأجيب: لأن الحقيقة تحصل في ضمن المرة، لا لأنه الظاهر، وإلا لما امتثل بالتكرار.

قيل: فيه نظر؛ إذ المرَّة تحصل في ضمن التكرار، فإن الفعل الصادر في المرَّة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي، فكذا للطبيعة المقيد بالوحدة المطلقة، وهي المراد بالمرَّة، فالفرق تحكم.

في «المُسلَّم»: مرادهم بالمرَّة ما يضاد التكرار، أي: المرَّة الأولى، بدليل قولهم: للمرة، ولا يحتمل التكرار، فالفرق واضح.

الواقفون: العقل لا مدخل له، والآحاد لا تفيد، والتواتر ينافي الخلاف.

وأجيب بما مرَّ في «التحرير» و«التقرير».

وأمَّا سؤال الأقرع بن حابس النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم عن الحج: «ألعامنا هذا أم للأبد»، فأورده فخر الإسلام دليلًا لاحتمال التكرار، والأظهر أنه دليل للوقف بمعنى عدم الوقوف على مراد المتكلم.

وقد يورد دليلًا لإيجاب التكرار، ويوجه بأن السائل علم ما في التكرار من الحرج، مع أنه مدفوع في الدين، فأشكل عليه الأمر فسأل.

وفيه: أن غايته صحة السؤال مع إيجاب التكرار لا كونه دليلًا عليه؛ إذ الاحتياج إلى السؤال على تقدير الاحتمال أظهر.

والجواب للجمهور: أن الحكم المتعلق بسبب يتكرر بتكرره، والسائل كان يعلم هذا فسأل هل سبب الحج متكرر، هو الوقت، أو غيره، وهو البيت.

مسألة (١٠٢)

صيغة الأمر لا يحتمل العدد المحض عند الحنفية، خلافًا للشافعي؛ لأنها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة، فمعنى: اضرب افعل ضربًا، وهو مفرد في الإثبات، فلا يحتمل التعدد المضاد للفردية، إلا أن الوحدة قد تكون حقيقةً، فتصح بلا نية، وقد تكون اعتبارية، وهي وحدة مجموع أفراد الجنس، فيصح مع النية، ولذا صحَّ نية الثلاث في: طلقي نفسك للحرة، والثنتين للأمة لا للحرَّة؛ لأنهما في حقها عدد محض.

في «التلويح»: إن قيل: لو لم يحتمل العدد لما صحَّ تفسيره به، مثل طلقي نفسك ثنتين، وصُم عشرة أيَّام ونحوه؟

قلتُ: لا نسلم أنه تفسير بل تغيير، ولذا قالوا: إذا اقترن العدد بالصيغة فالوقوع به، لا بِها، فلو ماتت قبله لم يقع شيء.

وفي «التحرير»: ويرد على نفي احتمال التعدد أن الفرق ثابت لغة بين أسماء أجناس المعانِي وبعض الأعيان؛ إذ لا يقال لرجلين: رجل، ويقال للقيام الكثير: قيام، كالأعيان المتشابِهة مثل الماء والعسل، فإذا صدق الطلاق على طلقتين فكيف لا يحتمله؟

لكنَّهم استمرُّوا على نفي الاحتمال في الكل، حتى قالوا: لو حلف لا يشرب ماءً انصرف إلى أقل ما يطلق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صحَّ، فيشرب ما شاء ولا يحنث، ولو نوى كوزًا لا يصح.

أقولُ: فيه أن وحدة ماء الكوز والحوض والبير والنهر أظهر من وحدة جميع ماء الدنيا.

وفي «المُسلَّم»: فيه ما فيه، إشارة إلى ما ذكر في «المُسلَّم»: من أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفراده، فكذا على الكثير منها.

أقولُ: نعم بصدقات متعددة، لا بصدق واحد، وإلا انتقض بمفهوم الواحد، على أن الصدق عقلًا لا يستلزم صحة الإطلاق لغةً وعرفاً، كيف ولا يقال للكثير: إنسان بل ناس.

مسألة (١٠٣)

صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل: للتكرار مطلقًا، والمختار لا مطلقًا.

وأمَّا المعلق بعلة فيتكرر بتكررها اتفاقًا، كما في «المختصر» و«التحرير».

وما في «المُسلَّم»: الحق نعم، وقيل: لا، ودعوى الإجماع غلطٌ.

فأقولُ: لو صحَّ الخلاف فدعوى الإجماع تصح باعتبار ندرة المخالف، أو اتفاق المحققين، فالتغليط ليس في موقعه.

النافون في غير العلة: أوَّلًا: الصيغة لا تدل على غير الطلب كما تقدَّم.

وثانيًا: إذا دخلتَ السوق فاشترِ كذا، لا يقتضي التكرار وإلا لكان ككلما، وأمَّا التكرار في العلة فلضرورة تكرار المعلول بتكررها، لا بالصيغة، وإنَّما لم يتكرر الطلاق المعلق بالدخول بتكرره لعدم كونه علة.

في «التحرير» و«التقرير»: إن قلتَ: فكيف نفاه الحنفية في السارق، فلم يقطعوا في الثالثة يده اليسرى إذا كان قطع في الأولى يده اليمنى، وفي الثانية رجله اليسرى؟

قلنا: أمَّا مانعوا تخصيص العلة فلم يعتبروا القطع علة؛ لأن عدم قطع اليد في الثانية إجماعًا نقض، فبقي موجب النصّ القطع مرَّة، والوجه العام لهم ولغيرهم أن النص مؤول؛ إذ حقيقة قطع اليدين لسرقة واحدة، وصرف عنه إلى واحدة هي اليمنى بالسنة، وقراءة ابن مسعود: أيمانهما والإجماع، فظهر أنَّ المراد قسمة الأحاد على الأحاد، أي: كل سارق فاقطعوا يده اليمنى، بموجب حمل المطلق على المقيَّد، فإذا قطعت فات محل الحكم، بخلاف الجلد، وقطع الرجل في الثانية بالسنة ابتداءً وبالإجماع.

المثبتون في غير العلة: أوَّلًا: ثبت بالاستقراء في أوامر الشَّرع تكرر المعلق بتكرر المعلل به نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟﴾ [النور: ٢]، ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦].

وأجيب: ما ثبت عليته غير محل النزاع، وأمَّا غيره فلا يثبت التكرار فيه إلا بدليل خاص، ولذا لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة.

وثانيًا: إذا تكرر في العلة فالشرط أولى؛ إذ يلزم من عدمه عدم المشروط، بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى.

وأجيب: التكرّر في العلة باعتبار أن وجودها متقض لوجود المعلول، والشرط ليس كذلك، واقتضاء انتفائه لانتفائه لا يجدي.

مسألة (١٠٤)

القائل بالتكرار قائل بالفور ضرورةً؛ إذ هو لازم من استغراق الأوقات.

وأمَّا غيره فالأمر إمَّا مقيد بوقت، يفوت الأداء بفوته فقد تقدَّم، أو غير مقيد كأمر بالكفارات والقضاء، فيجوز التأخير فيه كالبدار، وهو الصحيح عند الحنفية والشافعية، وعزى إلى الشافعي وأصحابه، واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي.

وقيل: يوجب الفور أول أوقات الإمكان، وعزى إلى المالكية، والحنابلة، وبعض الحنفية، والشافعية، وردَّد القاضي الباقلانِي الفور بين الفعل والعزم كما مرَّ من مذهبه في الموسع، وتوقف إمام الحرمين في أنه للفور، أو للقدر المشترك، فلا يحتمل وجوب التراخي، ويحتمل الإثم به، وقيل: بالوقف مطلقًا، فيحتمل الإثم بالبدار.

المطلقون: مثل ما تقدم في التكرار.

الفوريون: أوَّلًا: اسقني للفور، وأجيب: بالقرينة.

وثانيًا: كل مخبر كزيد قائم، ومنشئ كطالق وحر، فإنَّما يقصد الزمان الحاضر، فكذا الأمر إلحاقًا له بالأعم الأغلب.

وأجيب بوجوه: **الأول**: قياس في اللغة.

في «المُسلَّم»: إن قيل: الإلحاق ليس قياسًا بل استقراء.

قلتُ: يجب في استقراء الجنس تبتع الأفراد النوعية الموجودة عند المتتبع، فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لا استقراء، فما ثمَّة إلا قياس.

أقولُ: الأظهر أن الاستقراء الحكم على جميع أفراد كلي مجملًا بحال ما استقرئ منها ظنًّا بعدم غيرها، لا الحكم على واحد معين منها بحال سائرها.

والثانِي: الفرق بأن الأمر متعين للاستقبال لامتناع طلب الحاصل في الحال، وأمَّا تعيين الاستقبال الأقرب، فلا دليل عليه.

قيل: ليس المراد بالحاضر الآن، بل أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل، فالفور داخل فيه، ورُدَّ في «المُسلَّم» بأنه لو صحَّ لكان الأمر في المطلوب مقترنًا بالحال، وهو خلاف إجماع أهل العربية، نعم لو قيل: المقاربة كالحال عملًا بقدر الإمكان لم يبعد، كما قيل في الحال، يعني الحال النحوي إذا كان ماضيًا حيث أوجبوا فيه قد المقربة للماضي إلى الحال.

والثالث: ما قيل: الحاضر في الأمر زمان الطلب، ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرًا، ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن مراد المستدل زمان متعلق الخبر والإنشاء، فكذا متعلق الأمر.

والرابع: في «المُسلَّم»: من الخبر المطلقة العامة وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه، مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقاربة بل المُضِيّ مطلقًا، فكذلك الأمر في الاستقبال.

أقولُ: مبناه كون الأمر للاستقبال، وقد بيَّن المستدل كونه للحال.

وأيضًا قيل عليه: أن ابن سينا بعد تسليم كونه من رجال هذا المقال لم يدع الوضع والحقيقة، بل صرح بأن حقيقة المطلقة عرفًا هو الثبوت في زمان الوصف.

وثالثًا: النهي للفور، والأمر نهي عن الضد، وقد تقدَّم.

ورابعًا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، ذم على ترك البدار.

وأجيب: بأنه أمر مقيَّد بوقت لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩].

وخامسًا: لو جاز التأخير، فإمَّا إلى وقت معين، ولا دليل عليه؛ إذ لا اعتبار في التعيين بكبر السن، ولا بشدة المرض؛ إذ كم من شاب صحيح يموت فجأة، وشيخ مريض يعيش مدَّة، أو إلى آخر أزمنة الإمكان، وهو مجهول فيلزم تكليف المحال.

وأجيب: بالنقض بالتصريح بإجازة التأخير، فإنه جائز إجماعًا، وبالحل بأن المحال إنَّما يلزم من إيجاب التأخير لا من التخيير.

وسادسًا: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ [الحديد: ٢١]، والمراد إلى سبب المغفرة وهو الامتثال، وأيضًا: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، والامتثال منها ضرورة، والمسارعة والاستباق هو البدار.

وأجيب: أوَّلًا: في «التحرير» بأن التأسيس خير من التأكيد، فانقلب دليلهم عليهم.

وثانيًا: في «المختصر» محمول على الأفضلية؛ إذ لو وجب الفور لم يكن مسارعًا؛ إذ لا يقال لمن قيل له: صُم غدًا، فصامه أنه سارع.

وثالثًا: كما في «المُسلَّم»: لو تمَّ لدل على الفور شرعًا، والكلام في الدلالة لغةً.

أقولُ: المعتبر في مباحث هذ الفن هو الدلالة الشرعية.

القاضي: مرَّ دليله وجوابه في الموسع.

إمام الحرمين: طلب الفعل محقق، وجواز التأخير مشكوك لاحتمال وجوب الفور، ففي البدار خروج عن العهدة بيقين، وفي التأخير احتمال العصيان والإثم، هذا تقرير دليله على طبق مذهبه.

وما في «العضدي»: فيجب البدار ليخرج عن العهدة بيقين، فغير ملائم للوقف، إلا أن يقال: الإيجاب للاحتياط لا ينافي التوقف في الدلالة.

وأجيب: لا نسلم أن جواز التأخير مشكوك، بل مقطوع به لأدلتنا.

مسألة (١٠٥)

الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء؟ أي: للمأمور الثانِي.

فالمختار في «المختصر» و«التحرير»: لا، فقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس أمر للصبيان من قبل الشارع، وقيل: نعم.

النافون: **أوَّلًا**: لو كان لكان: مُر عبدك بكذا، تعدياً.

وثانيًا: لكان مناقضًا لقوله للعبد: لا تفعل.

وأورد على الأول ما في «التقرير» عن السبكي: إنما يلزم التعدي لو لم يكن أمر القائل للعبد بواسطة أمر السيد له، أي: متوقفًا عليه.

وأمَّا إذا كان كذلك لا يكون تعدياً؛ إذ هو أمر له بما أمر به سيده، سلمنا لكن عدم كون ذلك القول أمرًا للعبد لمانع، وهو عدم ولاية القائل عليه، لا يستلزم عدم اقتضاء الصيغة له عند عدم المانع، كما في الأمر وأمر الشرعية.

أقولُ: الظاهر أن محل النزاع كون الأمر بالأمر أمرًا للمأمور الثانِي مطلقًا، من غير شرط وجود الأمر الثانِي ولا عدم المانع، فإن كان هو المراد لم يرد الاعتراضان.

وعلى الثانِي ما في «التحرير»: من منع بطلان اللازم؛ لجواز المناقضة بالمنع بعد الطلب كالنسخ.

واستدل في «المُسلَّم»: لو كان لزم معصية العبد عند معصية السيد في مُرْ عبدك، أن يفعل كذا، واللازم باطل قطعًا.

أقولُ: القطع ببطلان اللازم عند بلوغ الأمر إلى العبد ممنوعٌ، ويمكن أن يعارض بأنه لولاه لم يكن فعل العبد امتثالًا وطاعةً للقائل، والظاهر خلافه.

المثبتون: فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله بأن يأمرنا، وأمر الملك وزيره بأن يأمر رعيته، وأجيب: بأنه فهم بقرينة أنه رسول ومبلغ، لا من لفظ الأمر.

مسألة (١٠٦)

إذا تعاقب أمران متماثلان غير متعاطفين في فعل قابل للتكرار، فإن وجد قرينة على أن الثانِي لتأكيد الأول، كتعريف في الثانِي مثل: صل ركعتين صل الركعتين، أو غيره من القرائن كاسقنِي اسقيني[١]، فإن الحاجة تندفع بمرَّة غالبًا فتأكيد اتفاقًا، وإلا فالأكثر تأسيس، والمطلوب تكرير الفعل، وبعض الشافعية والجبائي: تأكيد، والمطلوب المرَّة، واختاره ابن الهمام، وقيل بالوقف.

المؤسِّسون: هو أفيد، ووضع الكلام للإفادة لا لنفي وهم التجوز.

في «المُسلَّم»: وهو معنى ما قال الآمدي: في التأكيد مخالفة ظاهر الأمرين من الوجوب إلى غيره، فما قيل: لا يلزم في التأكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه؛ لأن زيد الثانِي في: جاء زيد زيد، لم يدل إلا ما دلَّ عليه الأول، مندفعٌ؛ إذ مراده خلاف الغرض من وضع التركيب، يعني: الإفادة الجديدة.

أقولُ: في «شرح الشرح»: قال الآمدي: في التأكيد مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب، أو الندب، أو المشترك بينهما؛ للقطع بأنه ليس ظاهرًا في التأكيد، وظاهره مخالفة ظاهر الأمر الثانِي من المعنى الجديد إلى التأكيد، فالاعتراض عليه وارد، والدفع تكلف بارد.

ثمَّ في «المُسلَّم» إيرادًا على الدليل: فيه ما فيه، وكأنه إشارة إلى ما في «التحرير» من منع كون وضع الكلام المكرر للإفادة؛ لأن الأكثر فيه هو الإعادة.

المؤكِّدون: الأكثر في التكرير هو التأكيد، فيحمل عليه إلحاقًا بالأعم الأغلب، على أن الأصل براءة الذمة.

في «التحرير»: وإذ منع إصالة التاسيس وكثرته في محل النزاع، ترجح التأكيد بالبراءة الأصلية، وسقط ما قيل: تعارض الترجيح فالوقف.

(١) الأول خطاب للمذكر، والثانِي للمؤنث، يُبنى على حذف النون، والياء فاعل، وأصله: اسقينني.

أقولُ: عورض البراءة بالاحتياط فللوقف محل، إلا أن يقال: أكثرية التأكيد في محل النزاع راجحة على إصالة التأسيس مطلقًا، وأمَّا في العطف كصل ركعتين وصل ركعتين فالتأسيس راجح؛ إذ التأكيد بواو العطف غير معهود أو قليل، وإن رجح التأكيد تعريف أو غيره رفع التعارض، فإمَّا أن يرجح الأرجح، أو يوقف.

مسألة (١٠٧)

إذا أمر بفعل مطلق فقيل: المطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية، وقيل: بل الماهية من حيث هي.

واختار ابن الحاجب الأول؛ لأن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان؛ إذ لو وجدت لزم تعددها في ضمن أشخاصها فتكون كلية متشخصة، وهو محال، وحاصله أن كل موجود فهو مشخص جزئي، ولا شيء من الماهية الكلية بجزئي.

وأجيب عنه في «المُسلَّم»: فرق بين لا بشرط شيء، وبشرط لا شيء، إذا حصلته علمتَ أنه ليس بشيء، وقد فصل في «المُسلَّم».

أقولُ: ظاهره أن الفرق ليس بشيء، والمراد أن الدليل ليس بشيء؛ إذ اعتبار الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كونها معروضة للتشخص في الخارج، فهي بهذا الاعتبار معروضة للكلية في الذهن، وللتشخص والجزئية في الخارج، وأنتَ تعلم أن الموجود حينئذٍ هو الجزئي لا الكلي من حيث الكلية، وهو مدعى النافين لوجود الكلي.

واختار في «المُسلَّم» أن المطلوب الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما، وأن معنى قولهم: الديون تقضى بأمثالها بأفراد مماثلة لها لا بِهويات معينة كالأمانات.

واستدل بأن الماهية المطلقة موجودة في الخارج فيصح طلب إيجادها، وأيضًا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبًا لكان أضرب مجملًا.

أقولُ: إن لم يتم الدليل الأول بالثانِي لم يتم التقريب فيه، ويرد على الثانِي أنه يجوز أن يكون المطلوب هو الفرد المنتشر، وهو جزئي عندهم، ولا إجمال فيه.

مسألة (١٠٨)

الإتيان بالمأمور به على وجهه - أي: كما أمر به - هل يوجب أجزاءه؟

فإن فسر الأجزاء بالامتثال فنعم اتفاقًا، أو بسقوط القضاء فالمختار نعم، والقاضي عبد الجبار: لا.

في «العضدي» عن «المنتهي»: إن أراد أنه لا يمتنع ورود أمر بعده بمثله، فيرجع النزاع إلى تسميته قضاءً، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط.

لنا: **أوَّلًا**: لولاه لم يعلم امتثال أبدًا؛ إذ يجوز حينئذٍ أن يأتِي بالمأمور به ويجب عليه فعله مرَّة أخرى قضاءً، وهكذا في القضاء، واللازم باطل قطعًا واتفاقًا، كذا في «العضدي».

والمراد بالامتثال الخروج عن عهدة ذلك الواجب، وأمَّا احتمال وجوب مثله بأمر آخر فممَّا لا نزاع فيه كما عرفتَ.

وما في «المُسلَّم»: للخصم أن يجادل بأنه كما يجب عند عدم الإتيان به على وجه القضاء بالأمر الأول، فكذا عند الإتيان به كذلك، فبقاء اقتضاء القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه، كلام ركيكٌ؛ إذ الإتيان يستلزم فراغ الذمة كعدم شغلها، فالتسوية بينهما غير معقولٌ.

وثانيًا: القضاء استدراك لِمَا فاتَ، والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه، ولم يفت شيء.

في «المُسلَّم» تبعًا لِمَا في «شرح الشرح»: ورُبَّما يمنع أن القضاء ذلك، بل الإتيان بمثل ما وجب أوَّلًا بطريق اللزوم.

أقولُ: تفسير القضاء بهذا المعنى يجعل النزاع لفظيًّا كما عرفتَ.

وثالثًا: لو لم يسقط لزم تحصيل الحاصل.

في «شرح الشرح»: الثانِي ليس نفس الأول، بل مثله.

أقولُ: إن أريد بالحاصل فراغ الذمة عن ذلك الواجب لم يرد، وأمَّا جوابه بأن المطلوب الطبيعة الكلية لا الخصوصيات، فرُدَّ في «المُسلَّم» بأن استحالة تحصيل

الحاصل في الطبائع الكلية ممنوعٌ، فإن حصوله ثانيًا في ضمن فرد آخر، على أنه لو تمَّ لم يتحقق القضاء.

أقولُ: يمكن دفع العلاوة بأن القضاء الإتيان بالطبيعة مقيَّدة بغير وقت الأداء، وهذا التقييد لا ينافي الكلية.

ورابعًا: في «المُسلَّم»: لا بقاء للاقتضاء بعد الإتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات، كأداء الديون والأمانات، فكذا في غيرها؛ لأن الوضع واحدٌ.

أقولُ: نوقش فيه بمنع زوال الاقتضاء هناك بالوضع، بل بدليل خارجي هو أن المقصد هناك العين المستحقة للعبد، فإذا وصلت لم يبق الاستحقاق، ولا كذلك العبادات؛ إذ المقصود فيها الفعل، ولا يرتفع استحقاق المعبود الحق الباري تعالى له أصلًا.

المخالف: لو كان مسقطًا له لكان المصلي بظن الطهارة إمَّا آثمًا أو ساقطًا عنه القضاء إذا تبيَّن حدثه؛ لأنه إن أمر بالصلاة مع يقين الطهارة كان آثمًا لاكتفائه بالظن، وإن أمر بها مع ظنها فقد أتى بها على وجهها، فيلزم أن يسقط، واللازم منتف اتفاقًا.

وأجيب: **أوَّلًا**: بمنع الاتفاق على عدم السقوط، فإن المسألة خلافية.

قلنا: القول بالسقوط حتى يثبت عدمه، وفيه: أنَّها اتفاقية عند الجمهور.

وثانيًا: بأن وجوب القضاء بأمر آخر، فهو واجب مستأنف، والأول قد سقط، وإنما سمي قضاءً لشبهة به في كونه مثل الأداء، كذا في «العضدي».

وفيه ما في «شرح الشرح» أنه بعيد؛ إذ لم يعهد للفجر فرض غير الأداء والقضاء.

على أنه لو تمَّ لأمكن القول فيه في كل قضاء، فلا يوجد قضاء حقيقةً أصلًا.

ولكن يمنع دفع العلاوة بظهور الفرق بين قضاء ما أدي مرَّة وما لم يؤد أصلًا.

وثالثًا: الأمر بظن الطهارة ما لم يتبين خطأه، وإذا تبيَّن فبإتيان المثل.

في «المُسلَّم»: لو تمَّ لم يكن فرق بين الظن المخالف والمطابق، وقولهم في الاجتهاد: للمخطئ أجر وللمصيب أجران، يدل على خلافه.

أقولُ: لزوم عدم الفرق بين الظنين في وجود الامتثال بهما مسلَّم وملتزم، وأمَّا في مقدار

الثواب فغير لازم؛ لجواز زيادة ثواب المصيب تفضلًا.

وقيل: فرق بين الظن في الوقائع الجزئية والاجتهاد وفي الاحكام الكلية، والدليل إنَّما دلَّ على تفاوت الظنين في الثانِي دون الأول.

أقولُ: لفظ حديث الصحيحين: «إذا حكم الحاكمُ فاجتهدَ ثم أصابَ فله أجران» ظاهرٌ في ظن القاضي بالتحري في القضاء، وفي معناه من يتحر الصواب في أمر الدين مطلقًا، وتخصيص الاجتهاد بالتحري في الكليات عرف جديد هذا.

ورابعًا: في «المُسلَّم»: الأمر بالطهارة الواقعية وصحة الظن؛ لأنه دليل المطابقة، فإن كان مطابقًا فذلك، وإلَّا وجب القضاء، وإنَّما لم يأثم بعذر الظن كالخطأ والنسيان.

أقولُ: سقوط القضاء عن ذمَّة المخطئ في الظن عند عدم تبين خطأه اتفاقًا، كما في «التقرير» يدل على أن المأمور به هو العمل بالظن فحسب.

مسألة (١٠٩)

النهي: اقتضاء كف عن فعل استعلاءً، وفوائد القيود كما مرَّ في الأمر.

وأورد كُفَّ عن الزنا، وأجاب العلامة بأن المراد فعل هو مبدأ الاشتقاق.

وفي «المُسلَّم»: الأقرب أن في كُفَّ وإن كان الاقتضاء بالصيغة، لكن اقتضاء الكف ليس بِها، بل في لا تزن، وهو المراد.

أقولُ: إن أريد الاقتضاء بالصيغة، فإمَّا أن يراد دلالة الصيغة على أصل الاقتضاء، فيدخل كُفَّ، أو على الاقتضاء المقيَّد بالكف عن فعل بقيوده، فيخرج لا تزن لعدم دلالته على الفعل صيغة، وأمَّا إرادة الدلالة على الاقتضاء والكفِّ معًا فقط فبعيدٌ لا يرتكب في التعريف.

وأشار «العضدي» إلى أنه باعتبار الإضافة إلى الكف أمرٌ، وإلى الزنا نهي.

أقولُ: إمَّا أن يقال بمثله في لا تزن، فيلزم اختلاط الأمر والنهي في جميع المواد، أو يقال أنه نهي صرف فيلزم التحكم، ويمكن التزام الأول، فإن اختلاف المتقابلين باختلاف

الحيثيات غير مستنكر، والأقرب أن كف عن الزنا نهي؛ لأن المحدود هو النفسي، وإن أريد حد اللفظي زيد بصيغة لا تفعل، أو ما في معناها كَمَهْ.

ثمَّ كل ما حد الأمر به من صحيح أو مزيف فحدُّ النهي بمقابله، ويعرف بالمقايسة، والخلاف في أن صيغة النهي هل هي للحظر دون الكراهية، أو بالعكس، أو مشتركة، أو للمشترك، أو موقوفة كما تقدَّم في الأمر، ونقل الأستاذ الإجماع على أنه للحظر بعد الوجوب، وتوقَّف إمام الحرمين حيث قال في «البرهان»: إن أبا اسحاق ادعى الوفاق ولستُ أراه مسلَّماً، وأما أنا فسأحب دليل الوقف عليه.

مسألة (١١٠)

صيغة النهي تستعمل لسبعة معان:

التحريم: ﴿لَا تَقْتُلُواْ﴾ [المائدة: ٩٥].

الكراهة: «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه»، ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه بمعنى: لا تبايعوا.

الدعاء: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

الإرشاد: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة: ١٠١].

التحقير: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨].

بيان العاقبة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

اليأس: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

وفي التحقيق ثمانية، ثامنها: الشفقة: «لا تتخذوا ظهور دوابكم كراسي».

مسألة (١١١)

النهي عن الشيء لعينه هل يدل على الفساد لغةً؟ المختار: لا.

لنا: أن فساد الشيء سلب أحكامه، وليس في لفظ النهي دلالة عليه لغةً قطعًا.

المخالفون: أوَّلًا: لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد.

وأجيب: لدلالته عليه شرعًا لا لغةً.

وثانيًا: الأمر يقتضي الصحة والنهي نقيضه، والنقيضان يتناقض مقتضاهما.

وأجيب: الأمر يقتضي الصحة شرعًا لا لغةً، وبمثله نقول في النهي.

سلمنا لكن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما، لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلًا عن تناقضها.

سلمنا لكن نقيض اقتضاء الصحة عدم اقتضاءها، لا اقتضاء عدمها، أعني الفساد.

وأمّا أنه هل يدل عليه شرعًا؟ فالمختار في «المختصر» و«المُسلَّم» نعم، وقيل: على الفساد المقابل للصحة بمعنى الإجزاء، وهو موافقة العبادة الأمر أو إسقاطها للقضاء، لا المقابل لها بمعنى السببية، وهو استتباع المعاملة أثرها، كذا في «العضدي».

وحاصله يدل في العبادات دون المعاملات.

في «التقرير»: وعليه أبو الحسين البصري، والإمام الغزالي، والرازي، وقيل: لا أصلًا.

لنا: أوَّلًا: لم يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة وغيرها.

وثانيًا: لو لم يفسد لزم من انتفائه حكمة النهي، ومن ثبوته حكمة الصحة، فإن تساوت الحكمتان تعارضتا وتساقطتا، وخلاف النهي عن الحكمة وإن رجحت حكمة الصحة كان النهي مخالفًا للحكمة، وإن رجحت حكمة النهي امتنع الصحة.

وثالثًا: في «المُسلَّم»: حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه، فإن الحكيم إنَّما ينهى عن الفحشاء.

وأقولُ: تمامه: والقبيح ما فيه مفسدة راجحة على المصلحة.

النافون مطلقًا: لو دلَّ لناقض التصريح بالصحة، واللازم باطل؛ لصحة: نَهيتُك عن الربا، ولو فعلتَه عاقبتُك، وملكت العوض.

والجواب: منع الملازمة؛ فإن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه.

المفصِّلون: العبادات مأمور بها، فلو صحت كانت موجودةً عبادةً مع النهي عنها،

وبعبارة أخرى: النهي ينافي ترتب الثواب المقصود من العبادات، فينافي صحتها، بخلاف المعاملات؛ لجواز ترتب ثمراتها المقصودة منها مع ترتب العقاب عليها.

في «المُسلَّم»: والجواب يجوز أن يكون النهي راجعًا إلى الوصف، فلا تضاد لتغاثر المحلين، على أن المعاملات قد تكون واجبةً.

أقولُ: في أصل الجواب خروج عن وضع المسألة في النهي لعينه، كما في «المختصر»، إلا أن يقال: الكلام في وجود الموضوع.

ثم إنه لا يتأتى من قبل القائلين بالمختار، وأمَّا ما ذكره علاوة ففيه: أن المعاملات المنهي عنها لا تكون واجبةً، فالجواب من قبلهم أنه لا يدل على الصحة في المعاملات لجواز الفساد فيها بدليل آخر.

ثمَّ في «العضدي»: أن قومًا من النافين ادعوا الدلالة على الصحة، ونُسب ذلك إلى محمد بن الحسن، وفي «شرح الشرح»: هذا كمال استبعاد لتلك الدعوى، وتقريب لها من الاستحالة؛ للقطع بأن لا تبع هذا بذاك، لا يدل على الصحة أصلًا، والحنفية يعكسون القضية ويدعون ظهور لزوم الصحة للنهي عن الشرعيات، وهي التي لها مع الوجود الحسي وجود شرعي متعلق بأركان وشرائط اعتبرها الشارع، دون الحسيات التي لها وجود حسي فقط، وإلا لم يتحقق معنى الابتلاء.

أقولُ: وتفصيل أدلتهم بما لها وعليها على ما في «العضدي»: أنَّهم قالوا أولًا:

لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي؛ لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح، واللازم باطل؛ إذ نعلم أن المنهي عنه في صوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة هما الشرعيان.

وأجيب: بأن المنهي عنه فيهما هو الصورة المسماة بالصلاة والصوم شرعًا، ولو غير صحيحة كما يقال: صلاة فاسدة، فليس الشرعي هنا بمعنى المعتبر وجوده شرعًا، كما اعتبر في الشرطية.

أقولُ: ومن هذا ظهر أنه لا اعتبار بما في «المُسلَّم»: المنهي عنه لعينه لا يكون شرعيًا عندنا، خلافًا للأئمة الثلاثة.

لنا: أن كل مشروع حسن، ولا شيء من المنهي عنه بحسن، أمَّا الثانية فبالاتفاق، وأمَّا الأولى فلأن التشريع إنَّما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية، فلا يكون قبيحًا بل مرضيًّا؛ لأنه غير مطابق لكلام الفريقين؛ إذ النهي بجامع المشروعية بمعنى الاعتبار موجودًا شرعًا، بل يقتضيه عند الحنفية، ولكن يرجعون القبح والفساد إلى وصف المنهي عنه دون أصله، وينافيها عند غيرهم.

وثانيًا: لو لم يكن صحيحًا لكان ممتنعًا، فيكون النهي منعًا عن الممتنع وأنه عبث.

والجواب **أوّلًا**: أنه ممتنع بهذ المنع، وإنَّما الممتنع منع الممتنع قبل هذا المنع، والحاصل أنه كتحصيل الحاصل بهذا التحصيل.

في «المُسلَّم»: الممتنع غير مقدور، فيلزم أن يكون النهي سلبًا للقدرة، وفيه انقلاب حقيقةً؛ لأن التكليف يقتضي الامتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة.

أقولُ: يكفي للتكليف إمكان وجوده صورةً، كوجود الأركان المخصوصة من المحدث.

وثانيًا: النقض بمثل: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]، و«دعي الصلاة أيام أقرائك».

في «المُسلَّم»: محمول على بيان الانتفاء، أو راجع إلى الإيقاع والعزم، لا إلى الفعل تقديمًا للعقل على النقل، فبيع الحر، والمضامين، والملاقيح وما أشبه ذلك كلها منفيات، ويحتمل ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟﴾ الحمل على اللغوي، يعني: الجماع.

أقولُ: الصواب ترك الإيقاع والاكتفاء بالعزم في الإرجاع، فإن الإيقاع هو الفعل.

وللخصم أن يقول **أوّلًا**: الآن جئتَ بالحق فليكن النهي عن الشرعيات كلها لبيان الانتفاء، أو راجعًا إلى العزم، فلا يكون مقتضيًا لبقاء المشروعية.

إن قيل: الحمل على ذلك تجوز، فإنما يرتكب عند تعذر الحقيقة، وهو فيما إذا انتفت صحت العبادة لفوات ركن أو شرط شرعي لها، قيل: الشارع إنَّما بين الشرائط والموانع بالأوامر والنواهي، فليكن النهي عن الشرعيات بيانًا لوجود المانع عنها.

وثانيًا: النهي عن العزم إمَّا على الممتنع وهو ممتنع، أو على الممكن فيلزم صحة

صلاة الحائض، هذا خُلف.

وثالثًا: على الحمل على بيان الانتفاع لا يكون إتيان الحائض بصورة الصلاة إثماً؛ لعدم النهي وهو باطل.

ثم في «المُسلَّم»: قال المخالفون: الصلاة تنقسم إلى صحيحة وفاسدة، والمقسم مشترك، قلنا: ذلك كتقسيم الإنسان إلى الحي والميت.

أقولُ: هو قول بمدعى المخالف، فإن الفاسد عنده صلاة موجودة صورة، فيمكن أن يتعلق بها النهي.

فإن قيل: الموجود صورةً غير موجود حقيقةً، فلا يكون صلاةً إلا مجازًا.

قلتُ: إن أريد أنه غير مترتب عليه حكمه المقصود منه، فوجوده كالعدم، فلا كلام فيه، وإن أريد أنه لا يطلق عليه اللفظ حقيقةً لكونه غير موضوع له فممنوعٌ، بل الظاهر خلافه كما يدل عليه «دعي الصلاة»؛ ولأنه يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلًا في مفهومها، كذا في «العضدي».

وأورد عليه في «المُسلَّم» بمنع اللزوم؛ لأن الشرط إنما هو لتحقق المسمى شرعًا.

أقولُ: عدم تحققه شرعًا بمعنى عدم ترتب ثمرته عليه لا ينافي صحة التسمية شرعًا، والكلام فيه، نعم يتوجه المنع بجواز كون الصلاة اسماً للمقيد بالوضوء، لا للمجموع كما في «شرح الشرح».

فيُجاب بما قيل: المراد أنه يلزم كون الوضوء جزءًا لمفهوم الصلاة لا لحقيقتها، وأراد بجزء المفهوم الموقوف عليه تعقلًا، كالبصر بالقياس إلى مفهوم العمى، ولا شبهة في توقف تعقل المقيَّد من حيث أنه مقيد على تعقل قيوده.

فما في «المُسلَّم»: التوقف ممنوعٌ غير متجه، نعم يتجه ما فيه بطلان اللازم، ممنوعٌ؛ إذ لا يلزم منه بطلان الفرق بين الركن والشرط، يعني لكون الركن جزء الحقيقة، بخلاف الشرط.

أقولُ: بطلان اللازم وإن كان غير بيّن ولا مبين، ولكن بعده كل البعد بين.

ثم في «المُسلَّم»: التحقيق أن الأفعال الشرعية إمَّا وجودات، أو بعضها وجود وبعضها عدم، وهي وإن كانت حسنة عقلًا لكن ما كانت موجبةً لأحكامها إلا بعد جعل الشارع، وهو نحو من الإيجاد في نفس الأمر، فهو جعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً، فجاءت حقائق متحصلة موجبة لأحكامها المقصودة منها، ووضع لها أسماء مخصوصة، وعلمها الناس بتوسط الرُّسل الذين هم ألسنة الحق، صلواتُ الله وسلامه عليهم أجمعين.

أقولُ: الظاهر أنه يريد به إثبات وجود شرعي للشرعيات غير وجودها الحسي، حتى يلزم من انتفاء مشروعيتها انتفاءها بل امتناعها، فلا يصح النهي عنها، والتكليف بتركها، ويستلزم بطريق عكس النقيض ورود النهي عنها بقاء مشروعيتها، فنقول: مدار وجودها الشرعي إمَّا على اعتبار الشارع شروطاً وأركاناً لها، فيلزم أن يكون لنحو الزنا والسرقة وجود شرعي؛ إذ اعتبر الشارع لهما شروطاً غير معتبرة في وضعهما اللغوي، وإمَّا على جعلها موجبة لأحكامها، فيلزم ذلك أيضاً؛ إذ جعلهما الشارع موجبين للحد وإن كانا في أنفسهما قبيحين عقلًا.

فإن قيل: الشارع لم يجعلهما موجبين لثمرات مقصودة منهما، وهو المناط للحكم بالوجود الشرعي، لا إيجاب حكم ما ولو لحكمة الزجر.

قلتُ: الفرق تحكم، فإن العقل يحكم بتساوي إقدام الأحكام في كون إيجابها بجعل الشارع نحوًا من الإيجاد في نفس الأمر.

ثم إن ما ذكره من أن الشارع وضع لها أسماء مخصوصة وعلمها الناس، غير ظاهر في ألفاظ المعاملات، كالبيع والإجارة، بل الظاهر أن الشارع أبقاها على معانيها اللغوية، ولكن إنَّما تصرف فيها بإجازة تعاطيها ببعض الوجوه ومنعه بغيرها ببعضها، هذا هو الكلام في النهي عن الشرعيات.

وأمَّا عن الحسيات كالكفر، والعبث، والزنا، والسرقة ونحوها، ففي «التوضيح» وغيره: يقتضي القبح لعينه، ويدل على الفساد وعدم السببية للحكم اتفاقاً؛ لأنه الأصل إلا بدليل أن النهي للقبح لغيره، وهو إن كان وصفاً للمنهي عنه فكالأول، وإن كان مجاورًا منفصلًا عنه فلا، كالنهي عن قربان الحائض للمجاور وهو الأذى، فإن وجد به

العلوق ثبت النسب.

أقولُ: في كون الإيذاء مجاورًا لقربان الحائض منفصلًا عنه لا وصفاً قائمًا به نظرًا، ووجه الفرق بين الحسيات والشرعيات للحنفية يعلم مما مرَّ، وفرق في «المُسلَّم» بأن الحسي لا يلزم أن يكون حسناً؛ لأن خلق القبيح ليس بقبيح، بخلاف تشريع القبيح.

أقولُ: تشريع القبيح بمعنى الأمر به أو الإذن به قبيح، وأمَّا جعله سببًا لثمراته في الدنيا مع ترتب العقاب عليه في العقبى، فلا دليل على قبحه، بل فيه نحو من الابتلاء والتعريض للثواب.

ويرد على قاعدة الحسيات سببية الزناء لحرمة المصاهرة، والغصب للملك، واستيلاء الكافر له، وسفر المعصية للرخص.

ويُجاب بأن الزنا سبب للولد الموجب لحرمة أطرافه، فأقيم السبب مقام المسبب في الإيجاب، والغصب سبب الضمان، ومن ضرورته خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه لئلا يجتمع البدلان في ملك واحد، والاستيلاء إنما نهي عنه لعصمة المحل، وغير ثابتة لأمور النافي اعتقاد الكفار، أو ثابتة بشرط الإحراز بدار الإسلام وقد زال بالاستيلاء، وسفر المعصية إنما نهي عنه لمجاوره، لا لعينه كطلاق الحائض.

مسألة (١١٢)

إذا دلَّ دليل على أن النهي لفساد الوصف، كحرمة الربا لاشتماله على الزيادة، فهل يستتبع فساد الأصل؟ فالأكثر: لا، ولذا صح طلاق الحائض، وذبح ملك الغير إجماعاً.

وفي «المختصر»: النهي عن الشيء لوصفه كالنهي عنه لعينه، وقال الشافعي: يضاد وجوب أصله يعني ظاهرًا، وإلا ورد عليه نهي الكراهة.

في «العضدي»: أي: لزم أن الإيجاب مع وجوب أصله؛ لأن نسبة الكراهة والتحريم إلى الوجوب في اتضاد سواءٌ، فيجب أن لا يتأدَّى الواجب بالصوم والصلاة المكروهين، وهو باطل إجماعاً.

في «المُسلَّم»: ظهور عدم وجوب الأصل عند فساد الوصف ممنوعٌ، بل الظاهر رجوع

النفي إلى القيد.

أقولُ: يعنِي الوصف، وأنتَ تعلم أن انتفاء القيد كثيرًا ما يوجب انتفاء شخص المقيد، وإن وجد المطلق في ضمن مقيد آخر، على أن الكلام في فساد القيد، لا في انتفائه.

للأكثر: **أوَّلًا**: لا تضاد بين صحة الأصل وفساد وصفه.

وثانيًا: ما مرَّ من الطلاق والذبح، ومثلهما الصلاة في المغصوب، والبيع وقت النداء.

وأجيب: بأن الظاهر الفساد، وإنما خولف في تلك الصور لدليل في «المختصر».

لنا: **أوَّلًا**: استدلال العُلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي عنه.

وثانيًا: ما تقدَّم من حديث الحكمة.

في «المُسلَّم»: على الأول **أوَّلًا**: أن التحريم لازم أعم للفساد فلا يلزمه.

أقولُ: في «العضدي»: استدل العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عنه.

وثانيًا: وصف لازم، فلا يلزم في المفارق.

وثالثًا: منقوض بالصلاة في المغصوب لصحتها اتفاقًا.

أقولُ: دعوى الاتفاق غير صحيحة، لمكان خلاف المتكلمين، وأحمد، والجُبَّائيين، ومالك في رواية عنه على ما في «التلويح».

ثم إن الفرق بين اللازم والمفارق مشكل، فإنَّهم عدُّوا صوم يوم النحر ممَّا النهي عنه للوصف اللازم، دون الصلاة في المغصوب وفي الأوقات المنهية، وظاهر أن المكان من مشخصات الفعل كالزمان، وأن الزمان لا يتفاوت كونه مشخصًا بكونه ظرفًا أو معيارًا، وغاية ما يقال: أن الزمان معتبر في مفهوم الصوم الشرعي، فكان كلازم الماهية له، بخلافه للصلاة، وبخلاف المكان لهما، فإنه لازم لوجودهما لا لماهيتهما.

مسألة (١١٣)

القبيح لعينه إذا لم يكن له جهة محسنة فلا يقبل النسخ، ولا يكون سبب نعمة كالعبث والكفر، بخلاف الكذب المتعيَّن طريقًا لعصمة نبي، وكذا القبيح لجهة لم يرجع عليها

غيرها، كالزنا لتضييع الولد، ولذا لم يبحه الله تعالى في ملة ما، كذا في «التحرير».

مسألة (١١٤)

النهي يقتضي الدوام عند المحققين فهو للفور، خلافًا لشذوذ زعموا أنه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام، أو المرة كالأمر.

ونقل في «التقرير» عن «المحصول» أنه المختار، وعن «الحاصل» أنه الحق؛ لأنه يستعمل لكل منهما فيكون للقدر المشترك.

لنا: استدلال العلماء بالنهي على الترك مع اختلاف الأوقات، ولو لا أنه للدوام لم يصح ذلك، وقد حكى ابن برهان الإجماع على ذلك.

لا يقال: الكف لا يتأتّى دائمًا، لأنا نقول: وجوب الكف كلَّما وجد دواعي الفعل يستلزم الترك دائماً.

المخالفون: نهي الحائض عن الصوم والصلاة لا يدوم.

قلنا: نَهيها مقيَّد بوقت الحيض فيعم جميع أوقاته.



فصل في العام والخاص

العام والخاص ينقسم إليهما اللفظ باعتبار تعدد أفراد الموضوع له وعدمه.

ولهم عبارات في تعريفهما، فأبو الحسين البصري: العام اللفظ المستغرق لما يصح له، وزاد بعض المتأخرين كالإمام الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج» بوضع واحد، لئلا يخرج المشترك إذا استغرق أفراد معنى واحد، قيل: ولئلا يدخل إذا استغرق معانيه من غير استغراق أفراد شيء منها.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن العام عند الشافعي كما في «العضدي» قسمان: متفق الحقيقة، وهو المشترك.

أقولُ: يجب أن يكون الحد للقسم المتفق.

والحاصل أنه لو كان حدًّا للعام المطلق الشامل للقسمين لم يكن جامعًا، سواء قيد أو لا؛ لخروج المشترك المستغرق للمعانِي على الأول، والمستغرق لأفراد معنى واحد فقط على الثانِي، وإلا لم يجز التقييد رأسًا، وإذا ترك لم يصدق على المشترك، إلا إذا استغرق جميع أفراد جميع معانيه، وبالجملة لا يصح الحد للعام المشترك بين القسمين إلا بالترديد مثل أن يقال: المستغرق لمعانيه أو لأفراد معنى.

ثم أورد على الحد أسماء العدد، وأجيب في «العضدي» بأن المراد صلوح الكلي للجزئيات، فالعشرة إنما تصلح للعشرات ولا تستغرقها لا للأحاد، وأمَّا عموم الجمع المعرف تعريف الجنس لا العهد، فإمَّا باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية، أو باعتبار تناوله للجماعات كما في «شرح الشرح»، أو بإرادة الأعم من جزئيات مفهوم عين اللفظ أو أصله المأخوذ هو منه، أعني مفرده تحقيقًا كالرجال، أو تقديرًا كالنساء.

في «المُسلَّم»: على الأخير يشكل عموم القوم ونحوه من أسماء الجموع؛ إذ لا مفرد لها ولو تقديرًا.

أقولُ: القوم المعرف بلام الاستغراق إمَّا يعم جميع الأقوام فلا إشكال، أو جميع

الأحاد فيجوز أن يقدر واحدة قائم، وبلام العهد غير عام كالجمع المعهود، والمنكر كالجمع المنكر لا عموم له إلا عند جمع، منهم فخر الإسلام؛ إذ حدَّهُ بما انتظم جمعًا من المسميات لفظًا كالرجال، أو معنى كالقوم ومثل مَنْ، ومَا.

الغزالي: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا.

وأورد **أوَّلًا**: لفظ المعدوم والمستحيل، فإن مدلوله ليس لفظًا شيء، وليس بشيء، فإنه شيء لغةً وإن لم يكن كلامًا.

وثانيًا: الموصول بصلته ليس لفظًا واحدًا، وأجيب بأن العام هو الموصول والصلة مبينة له، ولو سُلم فالمراد باللفظ الواحد ما لا يتعدد بتعدد المعانِي، كذا في «العضدي».

وفسر في «شرح الشرح» بأن لا يتغير بتغيرها كرجل، فإن لفظه لا يتغير سواءٌ أريد به زيد أو عمر أو غيرهما، والموصول بصلته كالذي في الدار كذلك، بخلاف زيد قائم، وضرب زيد عمروًا.

أقولُ: لا يخفى بعده.

ثمَّ فيه: إن أريد بالدلالة في الحد المطابقة، فمثل الموصول لا يدل على شيئين، وإن أريد الأعم دخل مثل الإنسان والعشرة ممَّا له مدلول تضمني.

وأجيب في بعض «حواشيه» بأن الموصولات موضوعة لمعان جزئية بوضع عام، فإذا أريد بها الجميع دلت عليه مطابقةً.

في «المُسلَّم»: المطابقة في كل بدلًا لا يستلزم المطابقة في الكل معًا.

أقولُ: التحقيق أن الاستغراق للجميع ممَّا وضع له لفظ الموصول، كالمعرف بلام الاستغراق.

وثالثًا: بدخول المثنى، في «شرح الشرح»: لا بعد في التزامه، وهو ظاهر «المختصر».

وأجيب عنه في «العضدي» بأنه لا يتناول كل اثنين إلا بقرينة، وبأنه لا يدل على اثنين فصاعدًا؛ إذ لا يصلح لما فوق الاثنين.

وردّ في «شرح الشرح» الأول بأن مبنى النقض بالمثنى دلالته على شيئين، لا على كل

اثنين، والثانِي بأن معنى: بِعه بدرهمين فصاعدًا، الترديد بين درهمين وما فوقهما، ولذا لو باع بدرهمين كان ممتثلًا.

في «المُسلَّم»: لا يمكن في ذلك المثال العطف على درهمين؛ لأنهما لا يصعدان بل الثمن، والمعنى فيذهب الثمن، وفيما نحن فيه يقبل الدال الزيادة باعتبار المدلول، فصح أن يقال: يدل على اثنين وعلى ما فوقهما.

أقولُ: لا معنى للعطف النحوي مع اختلاف الإعراب، ولا لاستلزامه صعود الدرهمين، بل يستلزم كون الصاعد غيرهما، فكان المراد العطف اللغوي، والحاصل: لا يصح توصف الدرهمين بالصعود، بخلاف توصيف الشيئين به فيما نحن فيه.

وفيه: أنه يصح فيهما بضم زيادة فالفرق تحكم، والصواب أنه لا يصح في المثال الجمع بين درهمين وما فوقهما لامتناع البيع بثمنين، فوجب الحمل على التخيير، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ يجوز الدلالة على اثنين وما فوقهما معًا، وإن أبيت فبدلا أعني في استعمالين.

ويرد عليه: أنه لا حاجة إلى اثنين؛ إذ ما من عام إلا ويدل على ما فوق اثنين.

وأجيب في «المُسلَّم» بأن الجمع المنكر عام عنده مع قوله بأن أقل الجمع اثنان، فظهر الفائدة.

ورابعًا: بالجمع المعهود والمنكر.

وأجيب في «المختصر» بإلزامه، وفي «العضدي» بما ظاهره أن المراد الدلالة على اثنين وما فوقهما معًا بالاستغراق.

وأورد عليه في «شرح الشرح» بما عرفتَ.

واختار ابن الحاجب في حدِّه: ما دلَّ على مسميات باعتبار معنى مشترك فيه مطلقًا دفعةً، فالمشترك فيه يخرج نحو عشرة، بناءً على إرادة الاشتراك في الصدق، ومطلقًا يخرج الجمع المعهود لتقيّد معناه بالعهد، ودفعةً يخرج نحو رجلًا، فإنه يدل على مسمياته دفعات على البدل.

وأورد في «التحرير» على اعتبار الإطلاق بالجموع المضافة المستغرقة، مثل علماء البلد؛ إذ لا فرق بينهما وبين الجمع المعهود في عدم الإطلاق.

وفي «المُسلَّم»: أنه ساقط للفرق البين بين الأفراد المطلقة للمخصوص كما في الجمع المضاف المستغرق، وبين الأفراد المخصوصة للمطلق كما في المعهود.

أقولُ: لا يخفى أن الإضافة تقييد كالعهد، وأن جميع أفراد المقيد بعض أفراد المطلق، فلا فرق بين الجمعين في الدلالة على بعض أفراد المطلق، إلا أن المضاف اعتبر فيه كون ذلك البعض جميع أفراد المقيد دون المعهود، وهذا لا يجدي فيما نحن فيه.

والأولى ما دلَّ على جميع مسميات معنى مشترك فيه دفعةً.

مسألة (١١٥)

اللفظ يوصف بالعموم حقيقةً، وأمَّا المعنى فالمختار أنه يوصف به حقيقة كاللفظ، وقيل: مجازًا، وقيل: لا أصلًا.

لنا: أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد، ويتصور في المعانِي كعموم المطر والخصب للبلاد، والكلي لجزئياته.

فإن قيل: العموم شمول واحد، والموجود في كل مكان من المطر والخصب غير ما في غيره.

قلنا: لم يعتبر فيه لغة قيد الوحدة، ولو سلم فثابت في الصوت يسمعه جماعة، وفي الأمر والنهي النفسي يعمان خلقًا كثيرًا، وفي المعانِي الكلية تتناول أفرادها، كذا في «العضدي».

أقولُ: مبنى جواب التسليم على اعتبار الوحدة الأعم من الشخصية، وحينئذٍ فيمكن اعتبار العموم في المطر.

ثم زعم شراح «المختصر» أن النزاع في المسألة لفظي راجع إلى الاختلاف في تفسير العموم، وفي «العضدي»: الإطلاق اللغوي أمره سهل، إنَّما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية بل في المعانِي الذهنية، والأصوليون ينكرون وجودها، وظاهر هذا الكلام غير مستقيم؛ إذ يتصور تعلق العين الخارجية بمتعدد، فحمل في «شرح الشرح» التعلق على الحصول، وعلل عدم تصوره في الأعيان بامتناع حلول العرض الواحد في محال متعددة.

وفي «المُسلَّم»: يرد عليه أنه لا فرق بين العرض الخارجي والذهنِي، وأن العين لا تنحصر في العرض لجواز أن يكون جوهرًا كالمطر.

أقولُ: الموجود الذهنِي من حيث حلوله في الذهن وقيامه به خارجي عند محققي القائلين بالوجود الذهنِي، وإنما يسمى ذهنيًا من حيث هو هو، ويتصور حلوله في متعدد كصدقه عليها، وعدم انحصار العين في العرض لا ينفي كلية الحكم بامتناع حلول عين واحدة في محال متعددة، نعم تخصيص النزاع الواقع في المعانِي على العموم بالأعراض لا يخلو عن بعد، وحمل بعض محشي الشرح التعلق على الحمل والصدق، فإن صدق أمر خارجي على أمور غير معقول، بخلاف معقول ذهني.

في «المُسلَّم»: يرد عليه أن الصدق لا يقتضي الوجود؛ لجواز صدق المفهومات العدمية على موضوعاتها كما في المعدولات، فالصواب حمل التعلق على الوجود، والمعنى أن لا شمول للمعدوم إلا مجازًا، ووجود أمر واحد في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية، وإنما يتصور في المعقولات الذهنية؛ إذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها، وجمهور الأصوليين ينكرونه كما علم في مباحث الأمر.

أقولُ: فيه **أوَّلًا**: أن حمل التعلق على الوجود ركيك؛ إذ التعلق هو الإضافة ويستدعي مضافين.

وثانيًا: أن نفي الشمول عن المعدوم حقيقةً غير صحيح؛ لصدق القضايا المعدولة حقيقةً.

وثالثًا: أن نفي وجود شخصي واحد في متعدد لا يتم على إطلاقه؛ لجواز وجود شخص في زمانه ومكانه، وفي قومه، وفي الأعيان، وإن كان كونه في كل منها بنحو آخر، بل لا بد من التخصيص بنحو الصدق أو الحلول.

ثم في أصل كلام «العضدي» أن إرجاع النزاع في اتصاف المعانِي بالعموم إلى النزاع في وجود الطبائع في الخارج بعيدٌ كل البعد، وقد أرجعه بعضهم إلى أن المعنى الذي لا يدل عليه اللفظ صريحًا بل اقتضاءً هل يتصف بالعموم، حتى يكون قابلًا للتخصيص كما نسب إلى الشافعي رحمه الله، أو لا؟ وهذا أيضًا تكلف، والأقرب أن النزاع لفظي،

فالنافي اعتبر الوحدة الشخصية في المعنى الموصوف بالعموم، والمثبت لم يعتبر، كما في «التحرير».

مسألة (١١٦)

للعموم صيغ موضوعة له عند الأكثر، منهم الشافعي وسائر المحققين، وقيل: بل الصيغة مجاز فيه، حقيقة في الخصوص، وتوقف الأشعري تارةً كالباقلانِي، وقال بالاشتراك أخرى، وقيل بالوقف في الأخبار دون الأمر والنهي.

في «المختصر»: والوقف إمَّا على معنى لا ندري، وإمَّا على معنى نعلم الوضع ولا ندري حقيقة أم مجاز.

وردَّه في «التحرير» بأن الاستعمال في العموم معلوم، وبه يعلم الوضع له في الجملة، وإنما يتردد في أنه الوضع النوعي أو الحقيقي فيرجع إلى الأول.

ثم الظاهر أنه لا نزاع في الألفاظ المركبة مثل: كل رجل، وجميع الرجال، بل في الصيغ المخصوصة، وهي أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، والجمع المحلى باللام أو الإضافة لغير العهد، واسم الجنس كذلك، والنكرة في سياق النفي.

قيل: من أبوك، يدل على البدل احتمالًا لا معاً جزماً، فهو كالنكرة.

وأجيب بأنه يدل دفعةً، لكن على سبيل التردد في الحكم، لا بدلًا على الاحتمال.

ثم عموم النكرة المنفية قيل: وضعي، وقيل: بل عقلي يثبت للضرورة أن انتفاء الحقيقة أو الفرد المبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد.

ونوقش فيه بأن انتفاء الحقيقة يتأتَّى بانتفاء فرد فقط، لاتحادها به، وكذا انتفاء المبهم يجوز بانتفاء أي معيَّن كان.

أقولُ: ولك أن تقول أيضاً: لو كان عقليًّا لما صح التخلف، وقد ذكروا أن: لا رجلٌ، بالرفع يقصد به نفي الجنس بقيد الوحدة، فيصح بل رجلان، بخلاف لا رجلَ بالفتح، فإنه نص في الاستغراق كلا من رجل، فيمتنع بل رجلان، ولذا قال صاحب «الكشاف»: قراءة الفتح في ﴿لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ٢]، توجب الاستغراق، والرفع تجوزه.

وأنكر ابن الهمام الفرق بين الوجهين فأوجب الاستغراق فيهما بشرط عدم الإضراب أو قرينة أخرى.

ثم النكرة في الإثبات لا تعم غالبًا إلا مقرونة بكلمة (كل)، وأمَّا اقترانها بها في النفي فقال عبد القاهر: تقديم النفي على كلمة كل لسلب العموم، وعكسه لعموم السلب.

لنا: على وجود صيغة للعموم **أوَّلًا**: أن المولى إذا قال لعبده: لا تضرب أحدًا، فهم منه العموم.

الثاني: القطع بأن العلماء سلفًا وخلفًا كانوا يحتجون بنحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢]، ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، على العموم من غير نكير.

ومنه احتجاج عُمر على أبي بكر رضي الله عنهما في قتال مانعي الزكاة بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» فقرره أبو بكر واحتج بقوله: «إلا بحقها».

واحتجاج أبي بكر على الأنصار بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»، وعلى نفي الإرث عنه عليه وآله الصلاة والسلام بقوله: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»، ومنه قول علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين أختين وطئًا بملك يمين: «أحلتهما آية»، يعني: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، «وحرمتهما آية»، يعني: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]؛ لأنه بتاويل مصدر مضاف، أي: جمعكم.

واعتراض ابن الزِّبعْرَى[1] على قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قائلًا: أليس قد عبدت الملائكه والمسيح؟ وردَّ عليه الصلاة والسلام، عليه بقوله: «ما أجهلك بلغة قومك أن ما لما لا يعقل معروف».

وثالثًا: جواز الاستثناء فإنه دليل العموم.

---

(١) الزِّبعْرَى بكسر الزاي والباء وسكون العين بعدها راء مقصورة، هو أبو سعد، عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي بن سعيد بن سهم القرشي السهمي، صحابي جليل، كان من شعراء قريش المشهورين، يقولون: إنه أشعر قريش قاطبة، هجا المسلمين بشعره قبل إسلامه، ثم أسلم عام الفتح، وشهد ما بعد الفتح من المشاهد، انظر: الإصابة (٤/ ٧٦)، والاستيعاب (٣/ ٩٠١).

في «المُسلَّم»: ولا يرد النقض بالعدد؛ لأن المراد استثناء ما لا يقف إلى حد.

أقولُ: استثناء الآحاد كزيد وعمرو من عشرة رجال غير واقف عند حدٍّ، وإن كان استثناء الأعداد منه كواحد واثنين واقفاً على تسعة، إلا أن يقال: إن نحو جاءني عشرة إلا زيد، ليس باستثناء؛ لعدم تيقن دخول زيد في عشرة ولا خروجه عنها، فإلا فيه بمعنى غير.

ثم إن الوجوه الثلاثة إنما تثبت الدلالة، فإنما تتم باعتبار أن الأصل هو الحقيقة.

واعترض بأن فهم العموم فيما ذكر يجوز أن يكون بالقرائن، وأجيب بأنه تجويز لا يدفع ظهور الوضع، كيف واعتبار هذا الاحتمال يؤدي إلى سدِّ باب إثبات الوضع؛ إذ مبناه على التتبع وأخذ المتبادر، لا على نص الواضع.

وقد يقال: بأن فهم العموم في نحو ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨]، من ترتيب الحكم على الوصف المناسب مثل: أكرم العلماء، أو للعلم بأن الغرض تمهيد القاعدة؛ لأنه شارع كما في رجم ماعزًا، ومن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وهذا وإن لم يوجد له سند مع اشتهاره فيما بين الأصوليين، ففي «صحيح ابن حبان» وغيره: «قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة» أو من تنقيح المناط وهو القياس بنفي الفارق، وإلغاء الخصوصية، وفي النكرة المنفية من الضرورة العقلية كما مرَّ.

أقولُ: وفيما وقع مستثنى منه من الاستثناء.

واستدل رابعًا بأنه كثرةُ الحاجة إلى التعبير عن العموم فيجبُ الوضع له كغيره.

وأجيب بالاستغناء عنه بالمجاز والمشترك.

في «المُسلَّم»: لو قيل: فيجبُ الدلالة وقد وجدت، فإمَّا تجوزًا أو وضعًا اشتراكًا أو انفرادًا، والأولان خلاف الأصل لا تدفع كالإيراد بالاستغناء بلفظ كل وجميع.

أقولُ: وجود الدلالة بنفس الصيغة إنَّما يثبت بالاستقراء أو بغيره، وحينئذٍ فيلغوا إثبات وجوبها.

القائلون: بالحقيقة في الخصوص أوَّلًا: لا عموم إلا لمركب، فإن معنى الشرط

والاستفهام إنَّما يطرأُ على نحو من يضمُّ لفظ آخر إليه، فيحصل من المجموع معنًى يقتضي العموم، ولا وضع للمركب بل لمفرداته.

وأجيب في «التحرير» بأن التوقف على التركيب لا يستلزم كون الدال هو المركب؛ لجواز أن يكون هو المفرد بشرط التركيب، غاية الأمر أن الوضع نوعي كوضع المصغر والمنسوب وغيرهما بالقواعد اللغوية.

وثانيًا: الخصوص متيقَّن فهو أولى من العموم المشكوك.

وأجيب في «المختصر» بأنه إثبات اللغة بالترجيح، وبأن العموم أحوط فكان أولى.

ورد الأخير في «التحرير» بأنه أيضًا إثبات بالترجيح، وبأن الاحتياط قد يكون في الخصوص يعنِي في الإباحة، بل الجواب أن العموم متيقن بما ذكرنا من الأدلة.

وثالثًا: ما من عام إلا وقد خُصَّ منه، وقد خصَّ هذا أيضًا بنحو: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالعام الباقي على عمومه مغلوبٌ، فهو أولى بالمجازية تقليلًا للمجاز.

وأجيب بأن التخصيص بدليلٍ دليلٌ على أن الحقيقة هو العموم، على أن المغلوب قد يعلم كون حقيقة بدليل كالغائط للمكان المطمئن.

القائلون بالاشتراك: أطلقت الصيغة للعموم وللخصوص، والأصل الحقيقة فيهما.

وأجيب: الاشتراك خلاف الأصل، فيحمل على المجاز في الخصوص بأدلتنا.

الواقفون مطلقًا: أطلقت لهما فلا ندري، وأجيب: بل ندري بالأدلَّة.

الفارقون: بين الطلب والإخبار: التكليف عام، وإنما هو بالأمر والنهي.

وأجيب بأن الإخبار أيضًا قد يكون عامًّا، ونكون مكلفين بمعرفته.

قيل: عموم: صلوا، وصوموا غير محل النزاع، ودفع في «المُسلَّم» بأن المراد أن تلك الصيغ تعم في الطلب نحو: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

مسألة (١١٧)

العام يوجب الحكم قطعًا عند العراقيين من مشائخ الحنفية، وعامة المتأخرين،

فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداءً، أي: قبل تخصيصه بقطعيٍّ.

وظنًّا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، ومنهم السمرقنديون من الحنفية، فيجوز.

القطعيون: أولًا: العموم موضوع له قطعًا، فثابت كذلك حتى يقوم دليل خلافه، كالخاص يثبت حتى يقوم دليل المجاز.

أقولُ: يرد عليه منع القطع بالوضع، وبعدم دليل الخلاف.

وثانيًا: لو جاز إرادة البعض بلا دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع.

وأجيب: الظن يجب العمل به فلا يرتفع الأمان.

الظنِّيون: التخصيص شائع في العام، وهو دليل احتماله له مطلقًا، ولذا يؤكد بكل وأجمعين.

وأجيب عنه **أولًا** في «التوضيح»: يمنع شيوع التخصيص المورث للشبهة، وهو التخصيص بكلام مستقل متصل، بل هو أقل قليل.

ورُدَّ في «التلويح» بأن شيوع قصر العام على بعض مسمياته كافٍ في إيراث شبهة البعضية في كل عام، سواء سمّي تخصيصًا اصطلاحًا أو لا.

وثانيًا في «المُسلَّم»: المغلوب إنما يحمل على الأغلب إذا كان مشكوكًا.

أقولُ: حاصله أن شيوع التخصيص بدليل لا يوجب الاحتمال عند عدمه.

وفيه أن الدليل قد يظهر بعد ما يظن عدمه، فاحتمال وجوده قائمٌ غير منقطع.

مسألة (١١٨)

يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وعليه الصيرفي، والبيضاوي.

ونقل الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب وغيرهم الإجماع على المنع.

في «التقرير» عن تاج الدين السبكي: دعوى الإجماع ممنوعة؛ إذ المسألة مشهورة بالخلاف، فقد حكاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وأبو إسحاق الشيرازي وغيرهم، وعليه جري الإمام الرازي وأتباعه، وحكى الأستاذ الاتفاق على التمسك قبل البحث

في حياته صلى الله عليه وآله وسلم.

المجوزون: العام قطعي فلا يتوقف العمل به على عدم المعارض كسائر القواطع، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: لا يتأتّى هذا الاستدلال من الجمهور بل يقال: دليل أفاد الظن، فيجبُ العمل به ما لم يظهر له معارض، فإن الأصل عدمه.

المانعون: عارض دلالته احتمال المخصص.

وأجيب عنه في «المُسلَّم»: الاحتمال عقلًا لا يعارض الدلالة وضعاً.

أقولُ: فيه أن الاحتمال العقلي ينافي القطع بالمدلول الوضعي قطعًا، والأولى أن الاحتمال المرجوح لا يمنع العمل بالراجح.

ثم على وجوب البحث قبل العمل فالخلاف في قدره إلى كم؟ فالأكثر إلى الظن بعدمه، وعن القاضي الباقلانِي إلى القطع به.

للأكثر: لو شرط القطع لانسدَّ باب العمل؛ إذ عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، والاستقراء إنما يفيد الظن.

القاضي وأتباعه: إذا كثر بحث المجتهد ولم يجد، قضت العادة بعدم الوجود.

وأجيب بالمنع ففي «التحرير»: قد يجد المخصص بعد الجد ولا يرى العمل به، ثم يزيد البحث فيظهر له وجوب العمل به فيرجع.

أقولُ: الظاهر منع قضاء العادة بالقطع، بل قد يكون بظنٍّ ولو قويًا، فإن قالوا: مظنون المجتهد مقطوع به عاد النزاع إلى اللفظ، كذا في «المُسلَّم».

وما فيه: عدم التخصيص إذا صار مظنونًا كان العام كالخاص، لاحتماله المجاز احتمالًا مرجوحًا بالاتفاق، والخاص مقطوع، والقطع بأحد النقيضين يستلزم القطع بعدم الآخر، فعدم المخصص مقطوعٌ.

فأقولُ: كلام غير تام، **أمّا أولًا**: فلأن استلزام الظن بعدم المخصص للعام كونه كالخاص ممنوعٌ؛ إذ هما سيَّان في احتمال المجاز، والخاص لا مجال فيه لاحتمال

التخصيص، فهو أقرب إلى القطع من العام قطعًا.

وأمَّا ثانيًا: فلأن احتمال الخاص للمجاز ولو مرجوحًا ينافي كونه مقطوعًا به؛ إذ لا معنى للقطع إلا دفع الاحتمال بالكلية.

وما يقال: من أن القطع قد يطلق على رفع الاحتمال الناشي عن دليل، وعلى هذا فالمقطوع به قسمان، فسخيفٌ، وإن صدر من الصدر في «التوضيح»؛ لأن رفع الاحتمال الناشي عن دليل لازم الماهية الظن مطلقًا، ضرورة أن الناشي عن دليل يكون راجحًا؛ إذ الدليل أدناه الظن، فرفع الاحتمال الناشي عن دليل هو رفع رجحان احتمال الخلاف، والظن يستلزم ذلك قطعًا.

مسألة (١١٩)

الجمع المنكر ليس من صيغ العموم عند المحققين، خلافًا لطائفة منهم فخر الإسلام، فقيل: الخلاف معنوي ولكنه في جمع الكثرة، وأمَّا القلة ففيه اتفاق على النفي، وقيل: لفظي عائد إلى اشتراط الاستغراق وعدمه كما في «التلويح».

وفي «المُسلَّم»: والحق أنه مع فريق لفظي، كفخر الإسلام وموافقيه، ومع فريق معنوي ومنهم الجبائي، فإنَّهم يثبتون الاستغراق كما يظهر من دليلهم.

لنا: **أوَّلًا**: عدم تبادر الاستغراق من رجال لصلوحه لكل عدد، كرجل لكل واحد.

وثانيًا: لو قال: عندي عبيد، صح تفسيره بأقل الجمع اتفاقًا، ولو كان للعموم لما صحَّ، ورُبما يمنع الملازمة ويسند بقيام القرينة، كذا في «العضدي».

ولعل القرينة هي استحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا، قيل: معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة.

في «المُسلَّم»: رُبَّما يمنع ويسند بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي، لا الأعم منه ومن العرفي.

أقولُ: المنع متجه وسنده باطلٌ.

أمَّا الأول فلأن كون معنى العموم جميع عبيده أو غيره غير صحيح، بل معناه

الاستغراق العرفي كعبيد البلد أو المحلة، لا عبيد شخص واحد، إنما هو معنى العهد.

وأمَّا الثانِي فلأن الاستغراق العرفي أغلب استعمالًا، فيكون هو أو الأعم منه ومن الحقيقي أولى بأن يكون حقيقةً من الحقيقي النادر جدًّا.

والصواب دفع المنع عن ملازمة الدليل بأنه لا شك في صحة: عندي عبيد، إذا كان عنده ثلاثة من عبيده، وهم أربعة أو خمسة أو نحوهما مع عدم تعذر الاستغراق العرفي.

المعمِّمون: **أوَّلًا**: حقيقة في كل جمع، فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه.

والجواب النقض برجل فإنه حقيقة في كل واحد ولا يصح حمله على جميع الآحاد.

في «العضدي»: وقد يفرق بأن جميع الرجال من حقائق لفظ رجال، فكان حمله عليه أوْلى لا ندراج سائر الحقائق تحتها، ولا كذلك رجل، بل الجواب منع كون رجال حقيقة في كل مرتبة، بل في القدر المشترك، فلا يدل على تعيين الجميع أصلًا؛ إذ لا دلالة للعام على الخاص.

أقولُ: حاصله أن الكلام في الوضع للعموم بخصوصه، وما ذكرتم ترجيح له بكونه أجمع أفراد الموضوع له، فلا تقريب.

ويمكن أن يعارض بأن الأقل متيقن وأكثر صدقًا، كما في «المُسلَّم».

وثانيًا: لو لم يكن للعموم لكان مختصًّا بالبعض، وذلك تخصيص بلا مخصِّص.

والجواب النقض برجل، والحل بأن عدم اعتبار العموم لا يستلزم اعتبار الخصوص؛ لجواز إرادة القدر المشترك.

مسألة (١٢٠)

هل يطلق الجمع لاثنين؟ فقيل: نعم حقيقةً، وقيل: بل مجازًا، وزاد إمام الحرمين: وللواحد، وقيل: لا أصلًا، كذا في «العضدي».

وفي «التقرير»: الأول معزو إلى عمر، وزيد بن ثابت، ومالك في رواية، وداود، والقاضي، والأستاذ، والغزالي، والخليل، وسيبويه، والثانِي إلى جمهور الصحابة، وأئمة الفقه واللغة، والظاهر أن صحة التجوز للواحد مشترك بين القولين، لا قول برأسه.

وأمَّا النفي بالكلية فقال السبكي: لا يعرف له قائل.

ثم لا نزاع في لفظ جمع، بل في سماه كرجال ومسلمين، ولا في ضمير المتكلم مع غيره نحو: نحن وفعلنا، ولا في صيغة الجمع المضاف إلى التثنية نحو: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، فإنه إذا أضيف شيئان إلى متضمنيهما يجوز في المضاف الإفراد والجمع، بل هما ولا سيما الأفراد أفصح كما ذكره الرضي.

الجمهور: المتبادر ما فوق الاثنين وهو دليل الحقيقة، ويدل عليه قول ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم: «ليس الأخوانِ إخوةً في لسان قومك» أي حقيقةً، وأمَّا قول زيد رضي الله عنه: «الأخوان إخوة» فمحمول على المجاز توفيقاً وجمعاً، أو المراد المساواة في حكم الإرث والوصية.

المطلقون: للاثنين حقيقةً **أوَّلًا**: فإن كان له إخوة والمراد أخوان فصاعدًا إجماعاً.

وأجيب: مجاز؛ لأن عثمان قال جوابًا لابن عباس: «لا أنقض أمرًا كان قبلي وتوارثه الناس»، وفيه تسليم لما قاله، واعتذار عن ترك الحقيقة باتباع الإجماع.

وثانيًا: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥]، خوطب موسى وهارون عليهما السلام بضمير الجمع.

وأجيب: بل المراد هما وفرعون، **أقولُ**: الأولى هما وأتباعهما.

وثالثًا: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنبياء: ٧٨]، أي: لحكم داود وسليمان عليهما السلام.

وأجاب الإمام الرازي بأنه إضافة إلى المعمولين، أي: إليهما وإلى القوم المحكوم عليهم، وقد يقال: إنه عجيب، فإن المصدر إنَّما يضاف إليهما بدلًا لا معًا.

وفي «المُسلَّم»: لعل مراده أنه إضافة إلى المعمولين لا من حيث هما معمولان؛ بل لأنهما ملابسان.

أقولُ: وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة ولكن ضرورة التوجيه مما يرخص فيه.

وقد يقال: الحكم هنا بمعنى الأمر والشأن فليس مصدرًا، وهذا يصلح جوابًا برأسه،

لا توجيهاً لكلام الإمام.

ورابعًا: قال عليه الصلاة والسلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وإنه نص في إطلاق لفظ الجمع لكونه بمعنى الجماعة.

وأجيب بأن المراد فضيلة جماعة الصلاة أو جواز السفر، فإنه عليه وآله الصلاة والسلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة.

في «العضدي»: على أنه لو تمَّ لم يكن في محل النزاع؛ إذ مرَّ أنه ليس في لفظ (ج م ع) بل في صيغ الجمع، ودفع في «المُسلَّم» بأن الحديث ينتهض في محل النزاع بضم مقدمةٍ هي أن الجمع يقتضي الجماعة.

أقولُ: إن أريد فقط فممنوعٌ، أو أعم من أن يقتضي الزيادة على الاثنين فغير مفيد.

المانعون مطلقًا: لا يقال: جاء رجلان عالمون، ورجال عالمان.

وأجيب في «المختصر» بأنَّهم يراعون صورة اللفظ.

وأورد عليه في «العضدي»: فيه بُعدٌ؛ فإنه لا يقال: جاء زيد وعمرو العالمون، ودفع في «المُسلَّم» بأنه رُبَّما يمنع المجوز على أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

أقولُ: أمَّا تجويز زيد وعمرو العالمون فلا أراه يرتكبه ذو سليقة من العربية، وأمَّا العلاوة فمأخوذة مما في «التلويح»: أن الواو في المختلفين كالألف في المتفقين، وهو كلام متين وإن تكلم عليه في «التحرير».

فائدة: للنحاة جمع قلة وجمع كثرة، وعدوا من أوزان القلة أربعة: أفعل، وأفعال، وأفعلة، وفعلة، كأفلس، وأفراس، وأرغفة، وغلمة، ونظمها بعضهم فقال:

بِأَفْعُلٍ ثُمَّ أَفْعَالٍ وَأَفْعِلَةٍ * وَفِعْلَةٍ يُعْرَفُ الْأَدْنَى مِنَ الْعَدَدِ

وألحق أكثرهم جمعي السلامة بها، وقال الرضي: الظاهر أنهما لمطلق الجمع، والمشهور أن القلة للثلاثة إلى العشرة والكثرة لما فوقها.

وفي «التلويح»: عدم فرق الأصوليين بين المجموع في كون أقلها ثلاثة يدل بظاهره على أن التفرقة بين القلة والكثرة إنما هي في جانب الزيادة، أي: ما فوق العشرة، فجمع

القلة لا يطلق عليه بخلاف الكثرة، فيطلق عليه وعلى ما دونه إلى الثلاثة، وهذا أوفق بالاستعمال وإن صرح بخلافه كثير من الثقات.

وفي «المُسلَّم»: لا فرق بين الجمعين عند القوم وإن صرح به النحاة، فإن المحلى منهما للعموم مطلقًا، وأمَّا المنكر فالأقل فيهما ما تقدم، ولا فرق في جانب الزيادة لقولهم: الجمع حقيقة في كل عدد، فيصح تفسيره بأي عدد شاء، وصحة نحو رجال عاقلون وأئمة عقلاء.

أقولُ: ذكر الرضي: أنه إذا لم يأت للاسم إلا بناء القلة كأرجل في الرِّجل، أو إلا بناء الكثرة كرجال في الرجل فمشترك بين القلة والكثرة، وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود الآخر كثلاثة قروء مع وجود أقراء، وعلى هذا سقط الدليل الثاني.

وأمَّا الأول فيرد عليه أن المرجع في قواعد العربية إلى النحاة فيكف يكون خلاف الأصوليين حجةً عليهم، والذي أراه أن النحاة إنَّما حكموا بغلبة استعمال الأوزان الأربعة في القلة عند وجود غيرها من الأوزان أيضًا، مع كثرة استعمالها في الكثرة واستعمال غيرها في القلة، ولذا ألغى الأصوليون التمييز فيما بينهما في الأحكام، لا سيما وقد ذهب التمييز على العوام لغلبة المولدين في زمن الإسلام.

مسألة (١٢١)

الجمع المستغرق يتناول كل واحد كالمفرد، وعند السكاكي وأتباعه استغراق المفرد أشمل لتناوله الآحاد، وأمَّا الجمع فيتناول الجماعات في «التحرير».

لنا: إجماع الصحابة على الأئمة من قريش، واللغة على صحة الاستثناء أي: استثناء المفرد من الجمع، وعنه قالوا: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، سلب العموم، أي: لا يدركه كل بصر، نعم لو اعتبر الجمع للجنس أفاد عموم السلب مثل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٢﴾ [آل عمران: ٣٢]، وعلى هذا فلا بد أن يدعى أن الإدراك أخص من الرؤية.

وفي «المُسلَّم»: إن الآية وإن اقتضت عموم السلب باعتبار الأفراد فلا يستدعيه

باعتبار الأزمان.

أقولُ: لا يخفى أن هذا الوجه وأول وجهي «التحرير» ممَّا يأباه مقام التمدح.

الفارقون: **أوَّلًا:** يصح لا رجال في الدار، إذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل.

وأجيب في «المُسلَّم» تبعًا «للتحرير»: الصحة حقيقة ممنوع، وأمَّا التخصيص فيجوز في كل عام.

أقولُ: المتبادر من لا رجال لا جمع من هذا الجنس، فيصح الإضراب بالواحد والاثنين وليس تخصيصًا؛ لأنه فرع التناول بخلاف: لا رجال، فإنه لنفي الجنس نصًّا أو ظهورًا، فلا يصح الإضراب أصلًا، أو إلا أن يراد خلاف الظاهر، أي: الجنس مع الوحدة وليس تخصيصًا أيضًا.

وثانيًا: الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد.

وأجيب في «المُسلَّم»: مستلزم لغةً وإن لم يستلزم عقلًا، على أن الجمع المحلى عندنا لكل فرد.

أقولُ: أصل الجواب لا يخفى فساده؛ إذ بعد تسليم أن استغراق الجمع يفيد الحكم على جماعة لغةً لا معنًى، لاستلزامه الحكم على كل فرد لغةً لا عقلًا؛ إذ هذا اللازم ليس عين الموضوع له، ولا جزءه، فلا بد أن يكون لازمه عقلًا، وأمَّا العلاوة فلا تشتمل النكرات.

وثالثًا: عن ابن عباس: الكتاب أكثر من الكتب.

وأجيب في «المُسلَّم»: مراده إذا كانا منكرين، **أقولُ:** قول ببعض مدعى الخصم.

مسألة (١٢٢)

صيغة جمع المذكر السالم ونحو فعلوا وأفعلوا ممَّا يغلب فيه المذكر على المؤنث، هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها؟ كما عند التغليب، فالأكثر: لا، والحنابلة: نعم.

للأكثر: **أولًا:** كما في «التحرير» أن المتبادر من غير قرينة هم الرجال وحدهم.

وثانيًا: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، ولو كان المعطوف داخلًا لما حسن العطف.

في «العضدي»: فإن قيل: أنه كعطف جبريل وميكال على الملائكة، والصلاة الوسطى على الصلوات.

قلنا: التأسيس أولى من التأكيد، في «المُسلَّم»: فيه نظر؛ لما ذكره من أن لا نزاع في أنه حقيقة للرجال وحدهم، فعلى هذا لا يلزم التأكيد فلا يثبت المدعى.

أقولُ: لو كان حقيقةً للمختلط أيضًا كما زعم الخصم يصح إرادته فلم يحتج إلى العطف لا للتأكيد.

وثالثًا: عن أمِّ سلمة رضي الله عنها أنه قالت: «يا رسول الله! إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾»، نفت ذكرهن وقرَّره عليه الصلاة والسلام، ولو كن داخلات لما صحَّ النفي وتقريره.

وأورد عليه أن المراد عدم الذكر استقلالًا، ودفع باستبعاد شكوهن حينئذٍ، فإن الرجال قوامون على النساء.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأنه لعلهن سألن الذكر الاستقلالي تحصيلًا للشرف، ظاهر في نفي الذكر مطلقًا؛ إذ لا استقلال للرجال على إرادة المختلط.

ورابعًا: بأنه جمع المذكر بإجماع العربية، وأنه لتضعيف المفرد.

في «المُسلَّم»: وفيه أنه استدلال بالتسمية.

أقولُ: يعنِي بتسميتهم نحو مسلمين جمع المذكر، ولا يلزم منه كون المفرد مذكرًا؛ لجواز أن يكون إصلاحًا كسنين، أو يكون المراد التذكير اللفظي، وأنت تعلم أن الجمع بالواو والنون مختص عندهم بالمذكرين العاقلين، ونحو سنين شاذ.

وفي «التحرير»: فإن قيل: فأين تذهب تاء مسلمة.

قيل: مذهبهما في طلحون على رأي أئمَّة الكوفة، يعنِي لا البصرة، فإنهم جمعوا على طلحات.

في «المُسلَّم»: السؤال إنَّما يرد لو قيل أنه جمع مسلمة، ويلزم منه أن يكون للجمع مفردان، بل هو جمع مسلم أدخلت فيه مسلمة عند الجمع تغليبًا كالقمرين، ولا يلزم من التجوز في مسلم التجوز في جمعه إذا علم أنه قاعدة.

وعلى هذا اندفع ما قيل: يلزم أن يكون الجموع كلها ممَّا لا واحد له من لفظه.

أقولُ: التجوز في صيغة المفرد ليس أوْلَى من التجوز في صيغة الجمع.

الحنابلة: أوَّلًا: المعروف تغليب المذكرين عند الاختلاط قال تعالى: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ﴾ [النساء: ١٥٤]، و﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾ [البقرة: ٦١]، والمخاطبون رجالهم ونساءهم، و﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] والمخاطب آدم وحوا وإبليس.

وأجيب بأنه مجاز وإلا لزم الاشتراك؛ إذ لا نزاع في الوضع للمذكور بالخصوص، كذا في «العضدي».

وفي «شرح الشرح»: للخصم أن ينازع في ذلك بتجويز كونه حقيقةً في القدر المشترك بين الذكور والمختلط، فيكون إطلاقه عليهم وحدهم حقيقةً لكونه على بعض أفراد الموضوع له.

وثانيًا: لو لم يدخلن لما شاركن الرجال في أحكام الصلاة والزكاة وغيرهما.

وأجيب بمنع مشاركتهن بالصيغ بل بدليل خارجي، ولذا لم يدخلن في نحو الجهاد والجمعة لعدمه، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: الجواب الحق أنه لمَّا علم عموم الشريعة ضرورةً، وقد ثبت عموم الصيغة لغةً ولو تجوزًا حملنا عليه، ولذا لم يحمل عليه فيما لم يعلم عليه كالجهاد والجمعة، والجواب المشهور التزام عدم الشمول نصًّا بل بالإجماع، وفيه ما فيه.

أقولُ: كأنه يشير إلى انعقاد الإجماع لم يكن في زمن الرسول عليه وآله الصلاة والسلام ودخولهن كان فيه، وأنتَ تعلم أن سند الإجماع قد يكون في زمنه عليه وآله الصلاة والسلام على أنَّ الدليل الخارجي في المشهور غير مختص بالإجماع، وإنما يذكر تمثيلًا كما في «شرح الشرح».

ثم إن فيما اختاره **أوَّلًا**: أن عموم الشريعة ضرورة إما أن يثبت بنفس الصيغ فيلزم عموم نحو الجهاد والجمعة، أو بدليل خارجي فيرجع إلى المشهور ويلغو إثبات عموم الصيغة.

وثانيًا: مع أن عموم الشريعة ضرورة لا يقتضي عموم الصيغة؛ إذ ليس كل ثابت ضرورة ثابتًا صيغةً كأعداد الركعات، ويمكن أن يقال: العموم ثبت بنفس الصيغ بواسطة القرائن، وقد انتفت في نحو الجهاد والجمعة، أو منع عنه دليل خارجي.

وثالثًا: أن ارتكاب التجوز خلاف الأصل.

تنبيه: في «البديع»: قول الحنابلة قول أكثر الحنفية، وعليه فرع دخول البنات في: أَمِّنُونِي على بَنِيَّ، وفي «التحرير»: الأظهر أن ذلك للاحتياط في الأمان حيث تصح إرادة شموله لهنَّ.

مسألة (١٢٣)

الخطاب بما يعم العبيد لغةً، كيا أيُّها الناس، ويا أيُّها الذين آمنوا، هل يتناولهم شرعًا؟

الأكثر: نعم فيعم الحكم، والجصاص: في حقوق الله تعالى فقط، وقيل: لا فلا.

للأكثر: التناول لغةً مقتض، ولا مانع من عرف طار ونحوه وكونه عبدًا لا يصلح مانعًا.

المخصِّصون: **أوَّلًا**: منافع العبد لسيده إجماعًا، والتكليف بالخطاب يستدعي صرفها إلى غيره، في «المُسلَّم»: فلم يكن مرادًا في الاستعمال قط، وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفًا، فلا يرد ما قيل: أن الخروج بدليل لا يمنع التناول صيغةً.

وأجيب: لا نسلم استحقاق السيد لمنافعه عمومًا، بل خص منها وقت تضايق العبادات فليس له طاعة السيد حينئذٍ.

وثانيًا: خرج عن خطاب الجهاد، والجمعة، والحج، والعمرة، والأقادير، والتبرعات ولو كان داخلًا لزم التخصيص، والأصل عدمه.

وأجيب: خرج على خلاف الأصل بدليل كالمريض والمسافر عن بعض العمومات.

الجصاص: الأغلب في خطاب حقوق الله تعالى تعلقه بالعبد، فوجب التفصيل.

مسألة (١٢٤)

الخطاب بنحو يا أيها الناس، يا عبادي، الأكثر: يعم الرسول عليه وآله الصلاة والسلام، والحليمي إن لم يكن مأمورًا بقوله لأمته كقل يا عبادي، وقيل: لا أصلًا.

للأكثر: **أوَّلًا**: ما مرَّ من اقتضاء عموم الصيغة والشريعة مع عدم المانع.

قيل: المفصل لا يساعد عليه؛ إذ المتبادر من قل لبني تميم خروج المخاطب.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا، تحكم.

أقولُ: للخصم أن يقول: المخاطب بالأول مأمور بأن يكون أمرًا بالفعل فلا يكون مأمورًا به؛ إذ يكون أمرًا لنفسه بخلاف الثاني.

وثانيًا: الصحابة فهموا دخوله عليه وآله الصلاة والسلام، حتى إذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن سببه فبينه.

وأورد في «المُسلَّم»: كفى بعموم الشريعة دليلًا، وأيضًا منقوض بالمسألة الآتية، يعني الشمول للمعدومين.

أقولُ: منع الفهم من الصيغة مع عمومها لغةً وعموم الشريعة عجيب ممَّن تمسك في السابقة بعموم الشريعة لحمل الصيغة على العموم تجوزًا، والنقض بالآتية مدفوع بوجود المانع.

المانعون: لدخوله عليه وآله الصلاة والسلام **أوَّلًا**: هو آمر فلا يكون مأمورًا، أو مبلغ فلا يكون مبلغًا إليه.

في «العضدي»: فإن قيل: قد يكون آمرًا ومأمورًا على رتبة من المأمور، فلا بد من المغايرة، وفي «شرح الشرح»: السؤال وارد في المبلغ، ولا يجري الجواب فيه.

قلنا: لا بد من وصول الخطاب إلى المبلغ قبل المبلغ إليه.

وفي «المُسلَّم»: لو سلم كون الأمر أعلى رتبةً والمبلغ أقدم علمًا فبحيثية الآمرية، والمبلغية كالمعالج لنفسه بحيثية القوة العقلية.

أقولُ: إن تمَّ هذا في الأمر فلا يتم في المبلغ؛ إذ تقدمه علمًا على نفسه محال بالضرورة.

وأجيب بأن الآمر هو الله تعالى، والمبلغ هو جبرئيل، والرسول حاك لتبليغه ما هو داخل فيه، كذا في «العضدي»، وفي «المُسلَّم»: يرده قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]، فإنه عليه الصلاة والسلام أعلى منهم فكيف لا يكون آمرًا، وقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧].

أقولُ: مراد المجيب أنه عليه وآله الصلاة والسلام ليس آمرًا ومبلغًا بالقياس إلى نفسه بل إلى غيره، ولا ينافيه أن يكون مأمورًا ومبلغًا إليه بالإضافة إلى الله تعالى وجبرئيل، وهذا واضح لا غبار عليه.

وثانيًا: مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر، وصلاة الضحى، والأضحى، كذا في «المختصر»، والصواب ترك الضحى، وكحرمة الصدقة، وخائنة الأعين، وإباحة النكاح من غير شهود وولي وبلا مهر، والزيادة على أربع بل على تسع، كما روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها وصحَّحه، وابن حبان، وحاكم على شرط الشيخين، فدل على عدم دخوله في العمومات.

وأجيب: الخروج عن بعضها بدليل لا يوجب خروجه مطلقًا، كالمسافر والمريض وغيرهما.

مسألة (١٢٥)

الخطاب الشفاهي كـ: يا أيُّها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي، وإنَّما يثبت الحكم لهم بدليل على حدة، خلافًا للحنابلة، وأبي اليُسر من الحنفية.

الجمهور: **أوَّلًا**: المعدوم لا ينادي ضرورة.

في «العضدي»: وإنكاره مكابرة، وفي «شرح الشرح»: ذلك حق في المعدومين فقط، وأمَّا مجموع الموجودين والمعدومين فجائز تغليبًا.

في «المُسلَّم»: المركب من الموجود والمعدوم معدومٌ، فلا يجوز النداء والطلب تنجيزًا حقيقةً، وإنَّما الكلام فيه على أن التغليب في التعبير بلفظ الموجود، لا في التكليف، فإن كلًّا من المعدومين مكلف حينئذٍ حقيقةً.

أقولُ: لا تركيبَ من الموجود والمعدوم بحيث يكون المركب مخاطبًا، بل الخطاب إنَّما هو لكل واحد من الموجودين إصالةً، وللمعدومين تبعًا، على أن يتمثلوا بعد وجودهم وصلوحهم، والحاصل أن دخول الغائبين والمعدومين في خطاب الحاضرين والموجودين تبعًا غير مستنكر عقلًا وعرفًا.

وثانيًا: امتنع توجيه الخطاب بنحوه، نحو الصبي والمجنون مع الوجود فكيف بالمعدوم.

قيل عليه: عدم توجه التكليف بناءٌ على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب، فلا تعمهم إرادة، ومطلق التناول غير محل النزاع.

المعمِّون: **أوَّلًا:** لم يزل العلماء يحتجون بذلك على أهل أعصارهم، وهو دليل الإجماع، وأجيب بأن ذلك لعلمهم بعموم الحكم لهم بدليل آخر.

وثانيًا: لو لم يكن خطاب الرسل متناولًا لهم لم يكن مرسلًا إليهم؛ إذ لا تبليغ منه إلا بهذه العمومات، واللازم باطل إجماعًا.

وأجيب بمنع انحصار في المشافهة لجواز كونه للبعض شفاهًا، وللبعض بنصب الدلائل على أن حكمهم كحكم الشافعي.

في «التحرير»: إذا نصر القول بتعلق الخطاب الأزلي بالمعدوم كما هو قول الأشاعرة، ومعلوم أن النظم القرآني يحاذي المعنى الأزلي قوى قول الحنابلة.

ويجاب بأن التعلق بالمعدوم في الأزل على معنى التعليق، أي: بشرط وجوده وبلوغه حدَّ التكليف، والكلام في النظم الخالي عن التعليق.

مسألة (١٢٦)

من خاطب غيره بما هو داخل في عموم متعلقه لغةً فهل يدخل فيه إرادة؟

فالأكثر: نعم، وقيل: لا بقرينة كون الخطاب منه، والخلاف آتٍ في الخبر، والأمر، والنهي مثل: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩]، ومن أكرمك فأكرمه، أو: فلا تهنه.

للأكثر: تناوله لغةً، فوجب في التركيب؛ إذ لم يعرف عرف طار في ضده، فدعوى تبادر الخروج غير مسموعة.

المخصصون: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وليس بخالق لذاته.

وأجيب بأنه قد خصَّ بدليل العقل.

وفي «التقرير» عن أبي المعين النسفي: أنه تعالى وإن كان شيئًا فلا يفهم دخوله في الأشياء، فإن الشيء مشترك لفظي بين القديم والحادث.

وقال البيضاوي: هو في الأصل مصدر شاء، أطلق بمعنى شاء تارةً فيشمل الباري تعالى، وبمعنى مشيء أخرى فلا، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٠﴾ [البقرة: ٢٠]، و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

أقولُ: والذي أراه أنه تعالى لكمال تعاليه ومباينته للأشياء لا يفهم دخوله في عموم أحكامها عرفًا، وإلى هذا يشير ما في «المُسلَّم»: أنه تعالى شيء لا كالأشياء.

مسألة (١٢٧)

خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم غيره، خلافًا للحنابلة.

في «العضدي»: ولعلهم يدعون عمومه للجميع بالقياس، وبقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».

للجمهور: **أوّلًا**: القطع بعدم عموم خطاب شخص غيره.

وثانيًا: يلزم كون التنصيص بعدم إرادة الغير تخصصًا ولا قائل به.

وثالثًا: يلزم أن لا يكون قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد» الحديث تأسيساً.

الحنابلة: **أوّلًا**: دلّت النصوص على تعميم أحكامه، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «بعثتُ إلى الناس كافة وبعثتُ إلى الأسود والأحمر»، أي: العرب والعجم.

والجواب أنه لا يدل على عموم كل حكم لكل مكلف، بل على كون الكل للكل.

وثانيًا: «حكمي على الواحد» الحديث يأبى الخصوص بالواحد.

وأجيب بحمله على العموم بالقياس، أو بِهذا الدليل ليكون تأسيسًا، لا أن خطاب الواحد للجميع.

وثالثًا: حكم الصحابة رضي الله عنهم برجم كل زان لرجمه عليه وآله الصلاة والسلام ماعزًا، وبضرب الجزية على كل مجوس لضربه على مجوس هجر.

والجواب بالقياس للتساوي في المعنى المعلَّل به.

ورابعًا: لولاه لكان قوله عليه وآله الصلاة والسلام لأبي بردة بعد إجازته له في التضحية بالجذعة، وللأعرابي بعد الإذن في أكل تمر الكفارة: «يجزئك ولا يجزئ أحدًا بعدك»، وكذا تخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده، ولعبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير زيادةً من غير فائدةٍ.

والجواب فائدته منع التعميم بالقياس.

مسألة (١٢٨)

الخطاب للرسول عليه وآله الصلاة والسلام بخصوصه هل يعم الأمة؟ فأبو حنيفة وأحمد: نعم، وإنَّما يصرف عنه بدليل خارجي، والشافعية والمالكية: لا، إلا بدليل خارجي متمسِّكين بما مرَّ أوَّلًا، وثانيًا.

ويجاب عن الأول بأن المراد التناول عرفًا لا لغةً.

ورد بأن الأصل عدم طريان العرف.

في «المُسلَّم»: الأدلة الآتية للمعمِّمين دالة على طريانه.

أقولُ: سيأتِي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

وعن الثانِي بمنع بطلان اللازم، فإن التخصيص كما يرد على العام لغةً يرد على العام عرفًا، في «العضدي»: كـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، يعنِي أنه يعم عرفًا

جميع الاستمتاعات، وقد خُصَّ عنه النظر ونحوه، كذا في «شرح الشرح».

المعمِّمون: **أولًا**: من له منصب الاقتداء به، كالأمير إذا قيل له: اركب لمناجزة العدوِّ، أي: مقاتلتهم فهم منه أمر أتباعه معه، ولذا يقال: كسر العدوّ وفتح البلد، والمراد هو وأتباعه.

وأجيب بما في «المختصر»: فهمه من الخطاب ممنوعٌ، وإن سُلم فبدليل توقف الناجزة على المشاركة، وليس في نحو: يا أيُّها المزمل، فإن قيامه عليه وآله الصلاة والسلام الليل لا يتوقف على مشاركة الأمة له.

في «المُسلَّم»: المنع مكابرة. **أقولُ**: إنكار الفرق أشد مكابرةً.

وثانيًا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]، أفرده بالخطاب وأمره بصيغة العموم فدلَّ على عموم مثله من الخطابات.

وأجيب بأنَّ النداء له خاصة، والخطاب بالأمر للجميع، كيا فلان افعل أنت وأتباعك، وإنما النزاع في افعل أنت.

وثالثًا: ﴿زَوَّجۡنَـٰكَهَا لِكَیۡ لَا یَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِینَ حَرَجࣱ فِیۤ أَزۡوَ ٰجِ أَدۡعِیَاۤىِٕهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، نبَّه على أن الإباحة له عليه وآله الصلاة والسلام يشمل أمته.

وأجيب بإلحاقهم به قياسًا لا بعموم الصيغة.

أقولُ: ويحتمل أن يراد نفي تحرجهم وانقياض صدورهم عن فعل ما لم يعهدوا مع إباحته بمشاهدة تعاطي رسول الله صلى الله عليه وآله سلم، فافهم فإنه دقيق.

ورابعًا: لو عم لا العموم لكان التصريح بالخصوص مثل: ﴿نَافِلَةࣰ لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، و﴿خَالِصَةࣰ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِینَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠] لغوًا.

وأجيب بالمنع، فإن عدم فهم العموم لا يستلزم فهم عدم العموم، بل يبقي الاحتمال فصرح لقطعه، وبالجملة فالتصريح بنفي التعميم بالقياس.

في «المُسلَّم» تبعًا لما في «التحرير»: مراد المعمِّمين بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس، ودلائلهم أمارات مفهمة، فمناقشات المخالفين طائحة، أي: ساقطة.

أقول: كأنه التجاء إلى دعوى الضرورة، واستشهاد الوجدان والاعتداد به في مواد الخلاف بين الأعلام والأعيان.

مسألة (١٢٩)

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] لا يقتضي أخذها من كل نوع، وعليه الكرخي، والآمدي، وابن الحاجب، خلافًا للأكثر.

لنا: **أوّلًا**: أنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة، صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة، وأجيب بمنع الملازمة.

وثانيًا: كل درهم ودينار مال ولا يجب الأخذ منه، وأجيب بأنه ظاهر في العموم، وعارضه الإجماع في بعض أفراده، فيخص به ويبقي حجته في الباقي.

الأكثرون: ومنهم الشافعي: الجمع المضاف للعموم فالمعنى: من كل مال لكل مالك.

وأجيب بأن عموم كل تفصيلي بخلاف الجمع؛ للفرق الضروري بين: للرجال عندي درهم، وبين لكل رجل، فيلزم في الأول درهم واحد لجميعهم، وفي الثاني دراهم بعدَّتهم، ورُدَّ بأن كون عموم الجمع للمجموع من حيث هو مجموع قول مزيّف، والمنصور أنه لكل فرد أو لكل جماعة، والتحقيق هو الأول، نعم قد يحمل على المجموع بالقرينة، وهي في المثال المذكور البراءة الأصلية.

ودفع بأن البراءة مشترك بين المثال والآية.

ورد في «المُسلَّم» بأن احتياط الامتثال في الآية تعارض البراءة فبقي العموم سالمـًا.

أقول: الفرق الضروري بين مثالي الرجال والرجل غير مختص بصورة الإقرار، بل جار في نحو للرجال، ولكل رجل درهم بدون عندي، أو عليّ، فيصدق في الأول بوجود درهم واحد لهم، بخلاف الثاني فلا اعتبار بالبراءة قرينةً، فالحق أن استغراق الجمع فيما إذا صلح الحكم للمجموع من حيث أنه مجموع مجموعي، وفي غيره إفرادي كالمفرد.

وفي «المُسلَّم» جوابًا عن الدليل: إضافة الجمع إلى كل واحد ممنوعٌ، بل يجوز أن يعتبر أولًا إضافة الآحاد إلى الآحاد، ثم إضافة الجمع إلى الجمع، فأفراد الجمع حينئذٍ

هي الآحاد المنقسمة.

أقولُ: مأخوذ ممَّا في «التحرير»: صورة هذه المسألة الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد من المضاف إليه، خلافًا لزفر متمسكًا بأن المضاف إلى الجمع مضاف إلى كل فرد، والمضاف هنا جمع، فيلزم الجمع في كل فرد.

وملجأ الحنفية في دفعه أن الاستعمال المستمر نحو: ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ﴾ [نوح: ٧]، وركبوا دوابهم يفيد نسبة الآحاد إلى الآحاد.

ويدفع بأنه لخصوص المادة، في «التقرير»: ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ [الأنعام: ٣١]، يفيد حمل كل لما يخصه من الأوزار، لا لوزر واحد، ويصح قتل المُسلمون الكافرين وإن لم يقتل كل مسلم كافرًا.

وفي «المُسلَّم»: التخلف في بعض المواد لا ينافي الاستقراء؛ لأن مبناه على الغلبة.

أقولُ: قد مرَّ في مباحث الأمر أن ما ذكره من استقراء الجنس يجبُ فيه تتبع جميع الأفراد الموجودة عند المتتبع، وأن الإلحاق بالأغلب قياس لا استقراء، فلينظر في التدافع، ثمَّ وجود الغلبة محل بحث ونظر، والمحقق هو أنه إن تحقق لكل فرد من المضاف إليه فرد من المضاف تحقق الانقسام، وإلا لا.

مسألة (١٣٠)

العام قد يتضمن مدحًا وذمًّا، مثل: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، فهل يعم الجميع؟ الأكثر: نعم، وعن الشافعي: لا حتى منع بعض الشافعية التمسك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية، في وجوب زكاة الحلي.

للأكثر: أنه عام بصيغته، ولا مانع فإن المدح والذم لا ينافيان التعميم.

المانعون: المعهود فيهما المبالغة والتوسع بذكر العموم مع عدم إرادته.

وأجيب في «المُسلَّم»: لا نسلم السوق لهما بطريق الإنشاء، بل إخبار فيه مدح، ألا ترى أن الإخبار عن الحمد عين الحمد.

أقولُ: لم يدع المستدل الإنشائيَّة، ويكفيه السوق لهما مطلقًا، ولا خفاء فيه.

وفي «المختصر»: التعميم أبلغ فالسوق يقتضيه، ولو سلم فلا ينافيه، وقيل عليه المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع، بل بذكر العام مع عدم إرادة العموم.

وفي «المُسلَّم»: بل يتحقق؛ فإن ذكر جميع الأمثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد؛ لأنه زيادة ولا يلزم أن يكون إغراقًا.

أقولُ: المبالغة المصطلح عليها في البديع هو أن يدعي لوصف بلوغه في الشدة حدًّا مستحيلًا أو مستبعدًا، وهذا لا يتحقق إلا بادعاء زيادة على ما في الواقع، وإنما يتحقق بدونه المبالغة بمعنى التكميل وليس بمصطلح عليه، فالصواب منع معهودية المبالغة الاصطلاحية ولا سيما في كلام الشارع.

ثم إن أصل المقصود هو مدح كل واحد فلا يتحقق إلا بالتعمم فلا زيادة فيه، نعم لو كان المقصود مدح واحد ما كان التعميم زيادةً، إلا أن يقال: المقصود مدح البر مثلًا للحث عليه، وذم الفجور للزجر عنه، ويحصل باستيعاب أكثر الموصوفين بهما مدحًا وذمًّا، فالتعميم زيادة.

مسألة (١٣١)

إذا رتَّب الشارع حكمًا على علةٍ كما لو قال: حرمت الخمر لكونه مسكرًا، أعم الحكم في محال العلة بالقياس، وقيل: بالصيغة، والقاضي الباقلاني: لا أصلًا.

الجمهور: الظاهر استقلال العلة واستلزامها وليس بالصيغة، وإلا لكان قوله: أعتقتُ غانمـًا لسواده، مقتضيًا عتق جميع السودان من عبيده، ولا قائل به.

في «المُسلَّم»: فيه تأمل؛ لأن السواد علة مصححة غير مستلزمة بالضرورة، بخلاف الإسكار. **أقولُ**: مناقشته في المثال، فلا قائل بعتق غيره في نحو: لحُسن خلقه.

القاضي: يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزءًا من العلة، وأجيب بأنه خلاف الظاهر.

المعمِّمون بالصيغة: حرمة الخمر لإسكاره، كحرمة المسكر لإسكاره.

قلنا: نعم في عموم الحكم لا في كونه بالصيغة.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: لا بُدَّ من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام، وإنَّما عمومها بالصيغة؛ لأن المقدر كالملفوظ.

وفي «حواشيه»: الغرض بيان نفس العلة لا الاستدلال، فلا يحتاج إلى الكبرى.

أقولُ: بيان العلة اللِّمية يستلزم الاستدلال اللِّمي.

مسألة (١٣٢)

لا آكل، أو إن أكلتُ فكذا، يفيد العموم في مفعولاته اتفاقًا، ولو نوى مأكولًا خاصًّا لم يصح قضاءً لنيته التخفيف، وصح ديانةً عند الشافعية وغيرهم، خلافاً للحنفية.

المجوِّزون: أوَّلًا: نفي حقيقة الأكل إنَّما يتحقق بالنسبة إلى كل مأكول، وهو معنى العموم فيقبل التخصيص، كما لو صرَّح به.

وثانيًا: لا آكل، مثل: لا آكل أكلًا، وهو يقبله اتفاقًا.

وأجيب بأن المصدر المنون قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه، كرجل ونحوه، فإذا أريد به معين كان تعيينًا لأحد محتملاته ،بخلاف لا آكل، فإنه لنفي الحقيقة، وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله.

واستدق الإمام الرازي هذا الفرق، كذا في «العضدي».

أقولُ: يرد عليه أنه حينئذٍ يكون تأكيد لا آكل بالمصدر تأكيدًا بما لا يحتمله المؤكد، إلا أن يقال: المصدر قد يكون لغير التأكيد.

المانعون: أوَّلًا: لا آكل مطلق، فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما؛ إذ لا شيء من المطلق بمشخص وبالعكس، كذا في «العضدي».

وفيه ما في «شرح الشرح»: أن المطلق بمعنى لا بشرط شيء لا ينافي المقيد، كيف وبينهما عموم وخصوص، بل بمعنى بشرط لا شيء المستحيل وجوده في الخارج، وليس لا آكل لهذا المعنى، وإلا لم يحنث بالمقيَّد، وكان ابن الحاجب لما تفطن أن ادعاء التنافي إنما يبتنِي على هذا المعنى منع صغرى الدليل.

فما في «المُسلَّم»: منع ابن الحاجب الإطلاقَ لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج مدفوعٌ بما تقرر أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هيَ، وبما حقق من وجود الطبيعي بوجود الأفراد، ليس بشيءٍ.

وثانيـًا: لو عمَّ وقبل التخصيص في مفعولاته لعم وقبل في سائر متعلقاته كالزمان والمكان، واللازم منتفٍ اتفاقًا.

وأجيب في «المختصر»: **أوَّلًا** بالإلتزام، **وثانيـًا** بمنع الملازمة؛ إذ المفعول به ممَّا يتوقف تعقل الفعل عليه فكان كالمذكور، بخلاف سائر المفاعيل لجواز أن لا تخطر بالبال.

وردَّ في «المُسلَّم» الأول بأن الإلتزام خرق الإجماع على بطلان اللازم كما حكاه الإمام الرازي في «المحصول»، والثانِي تبعًا «للتحرير» بأن ما يقال: المتعدي لا يعقل إلا بمتعلقه إنما هو باعتبار الوجود؛ لما تقرر أنه كثيرًا ما ينزل منزلة اللازم.

أقولُ: في «التقرير»: قرر التاج السبكي التزام ابن الحاجب بأنه لو نوى زمانـًا أو مكانـًا معينًا صحت نيته، وهذا مذهبنا يعنِي الشافعية، ودعوى الإمام الإجماع على خلافه ممنوعةٌ، وزاد عليه الأسنوي في شرح «المنهاج» نصَّ الشافعي على ما يوافقه[1].

وتأويل توقف التعقل بالتوقف باعتبار الوجود غير صحيح؛ إذ يلزم منه صدق تعريف المتعدي على كل لازم، فالصواب تنزيل ما ذكره البيانيون من تنزيل المتعدي منزلة اللازم، على أن المراد تنزيله منزلته في عدم تعقل المفعول به تفصيلًا، وإن كان متعقلًا إجمالًا.

ثمَّ في «العضدي»: منشأ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدَّر؛ لأنه ضروري للفعل المتعدي، والوجهان آتيان في فصيح الكلام، وإنما النزاع في الظهور.

أقولُ: أراد بالتقدير الإبقاء في النية، وبالحذف عدمه، بتنزيل الفعل منزلة اللازم، كفلان يعطي ويمنع.

وأورد عليه في «المُسلَّم» بأنه ينافي الاتفاق على عدم صحة التخصيص قضاءً، يعنِي أن القدر كالملفوظ، فيصح نية التخصيص فيه قضاءً أيضًا.

(١) هكذا في جميع النُّسخ، وفي هامش (أ) و(ج): في نسخة أخرى: على ما يقرب منه.

وأنتَ تعلم أنَّها لا يصح في الملفوظ أيضًا لكونها خلاف الظاهر.

ثـم في «المُسلَّم»: اعلـم أن بعض الطبائع يكون مشككًا، فهو في حده متنوع فيقبل التجزي ويتفاوت الأحكام، فلو نوى مرتبةً من مراتبه صحَّ كالخروج سفرًا وغيره، والبينونة خفيفة وغليظة.

وأورد في «حواشيه» نسبة المراتب إلى المشكك كنسبة الأفراد إلى المتواطئ.

أقـولُ: أصله مأخوذ من «التحرير» وليس فيه حديث التشكيك، بل علل بأن العادة في التنوع ملاحظة نوعه فصحت نيته، فإن تمَّ تمَّ، وإلا لا.

مسألة (١٣٣)

نفي المساواة مثل: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، يقتضي العموم كنفي غيرها.

في «المختصر»: وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا، وفي «التحرير»: لا خلاف للحنفية في دلالته على العموم كلا آكل، ولا لغيرهم في عدم إرادته؛ إذ لا يصح نفي المساواة ولو بوجه مَّا، بل المراد مساواة بوجه يصح نفيه، وما سواه مخصوص بالعقل، وإنَّما النزاع في أن عمومه بعد تخصيص العقل هل يخص أمر الآخرة؟ وبه قال الحنفية.

فلا يعارض عموم آيات القصاص كقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فيقتل المُسلم بالذمي أو يعم الدارين كما قال الشافعية، فيعارضه فلا يقتل، والظاهر هو الأول بقرينة قوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ۝٢٠﴾ [الحشر: ٢٠][1].

ويؤيده الآثار كحديث ابن الْبَيْلَمَانِيِّ: «قتل صلى الله عليه وآله وسلم مُسلمًا بمعاهد»، ونحو: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماءهم كدمائنا».

وفي «التقرير»: عبد الرحمٰن بن البَيْلَمانِيِّ بموحدة ولام مفتوحتين بينهما تحتيَّة من مشاهير التابعين، روى عن ابن عُمر رضي الله عنهما، ليَّنه أبو حاتم، وذكره ابن حبان

(١) ورد الآية الكريمة في جميع النُّسخ هكذا: (أولئك هم الفائزون) ولكنه ليس بجزء من الآية المذكورة سابقًا، ولذا أدرجنا بدلها الجزء الأخير من الآية المذكورة.

في «الثقات» وضعَّفه الدار قطني.

وحديث المشايخ عن علي رضي الله عنه: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماءهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا» لم يوجد بهذا اللفظ، وإنما روى الشافعي والدارقطني بسند مضعَّف عن علي رضي الله عنه: «من كانت له ذمتنا فذمته كذمتنا وديته كديتنا».

ثم في «التحرير» و«التقرير»: فظهر من هذا التحرير أنَّ الخلاف في تطبيق كل من المذهبين على دليل تفصيلي، فالمسألة فقهية لا أصولية.

مسألة (١٣٤)

جواب السائل بلفظ غير مستقل كنعم تابع للسؤال في عمومه اتفاقًا، وفي خصوصه قيل اتفاقًا، وقيل خلافًا للشافعي فيعم عنده، حتى لو قيل: هل يجوز لي الوضوء بماء البحر؟ فقال: نعم جاز الوضوء به لكل أحد؛ لأن ترك الاستفصال في حياة الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، كذا في «شرح الشرح».

والظاهر أن المراد تفصيل الراوي حكم السائل وغيره، وفيه: أن وظيفته حكاية ما رآى أو سمع من غير زيادة.

ثمَّ نسبة التعميم إلى الشافعي وهم نبَّه عليه الأبهري.

وأمَّا المستقل فإن كان خاصًا لا يعم إلا بالقياس، وإن كان عامًّا ورد على سبب خاص سؤالًا أو حادثة، كما رُوي: «أنه صلى الله عليه وآله وسلَّم سُئل عن بير بضاعة وكان يُلقى فيها الحيض والجيف فقال: إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غيَّر طعمه أو لونه أو ريحه»، و«أنه مرَّ بشاة ميمونة فقال: أيما إهاب دُبغ فقد طهر»، فالأكثر العبرة للعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وعن الشافعي عكسه كما قال إمام الحرمين في «البرهان»، واعتمده الآمدي، وابن الحاجب.

في «التقرير»: لكنه مردودٌ بنصه في «الأم» على أن السبب لا يصنع شيئًا، إنما يصنعه الألفاظ، ومشى عليه أصحابه غير المزني، وأبي ثور، والقفال، والدَّقاق.

لنا: أوَّلًا: اللفظ يجب العمل بعمومه، وخصوص السبب غير مانع.

وثانيًا: عمَّم الصحابة العمومات الواردة في أسباب خاصة، كآية السرقة نزلت في سرقة المجن، أو رداء صفوان بن أميَّة، وآية الظهار في سلمة بن صخر البياضي، أو أوس بن الصامت، وآية اللِّعان في هلال بن أمية أو عويمر إلى غير ذلك.

المخصِّصون: **أولًا**: لو كان عامًّا لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد.

والجواب منع الملازمة للقطع بدخوله فيه لكونه مورده.

وأجيب أيضًا بمنع بطلان اللازم، لما عن أبي حنيفة أنه أخرج السبب بالاجتهاد؛ إذ لم يثبت نسب ولد الأمة المستفرشة لسيدها عنه إلا بدعوة، فأخرجه عن عموم قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» مع وروده في ولد وليدة زمعة ادَّعاه سعد بن أبي وقاص لأخيه عتبة ابن أبي وقاص لعهده إليه في ذلك، وقال عبد بن زمعة: هو أخي وابن أبي ولد على فراشه، كذا في «العضدي».

وفي «شرح الشرح»: إخراج السبب الخاص المورد للحكم غير معقول، ولذا قال الغزالي: أن أبا حنيفة لم يبلغه أن الحديث في قصة عبد بن زمعة، فالأولى في الجواب تقرير العلامة وهو أنه إن أريد السبب المعين تمنع الملازمة، أو نوعه فبطلان اللازم.

أقولُ: والحاصل أن أبا حنيفة إنما أخرج ما عدا السبب المعين من أفراد نوعه، ولا ضير فيه.

وقيل عليه في بعض «الحواشي»: أن إخراج ما عداه أيضًا غير معقول؛ إذ تنقيح المناط يدل على أن علة الحكم هو الاستفراش، ولا مدخلَ فيه لخصوصية المورد.

وفي «التحرير»: التحقيق أن أبا حنيفة لم يخرج نوعه أيضًا؛ لأن الأمة ما لم تصر أمَّ ولد ليست بفراش عنده، وإطلاق الفراش على وليدة زمعة لا يستلزم كون الأمة مطلقًا فراشًا؛ لجواز أنَّها كانت أم ولد، وقد قيل به، ويدل عليه لفظ وليدة فعيلة بمعنى فاعلة، على أنه منع أنه صلى الله عليه وآله وسلَّم أثبت نسبه؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «هو لك» أي: ميراث لك من أبيك، ولم يقل: هو أخوك، وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «احتجبي منه يا سودة»، وفي «التقرير»: ولو كان أخاها شرعًا لم يجب احتجابها، ويُؤيّده رواية أحمد: «وأمَّا أنتِ فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ».

أقولُ: فيه أوَّلًا: أن إطلاق الفراش على الأمة إنما هو لافتراش سيدها إيَّاها، وليس مختصًّا بأم الولد لغةً، ولا شرعًا، بل ولا اصطلاحًا، ولذا قسموا الفراش إلى قوي ومتوسط، هما المنكوحة وأم الولد، وضعيف هي الأمة.

وثانيًا: أن جعل الوليدة بمعنى الأمة الوالدة خلاف اللغة، بل هي الأمة مطلقًا، كما أن الوليد هو العبد كذلك، كما لا يخفى على من مارس كتب اللغة.

وثالثًا: أن كون وليدة زمعة أم ولده غير ثابت رواية، ومجرد التجويز غير كاف، بل الظاهر ممَّا رُوي أنه كانت لزمعة أمة يلم بها، وكانت له عليها ما ضريبة خلافه؛ إذ وضع الضريبة على أم الولد غير معروف.

ورابعًا: أن منع إثبات النسب لولد الوليدة ليس في محله؛ إذ قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش» صريح في إثبات نسبه، ولا يتم الاستدلال بقوله: «هو لك» على كونه ملكًا له بالإرث، بل الظاهر كونه له من حيث الأخوة موافقًا لما ادَّعاه كما صرَّح به في رواية «هو أخوك يا عبد».

وأمَّا أمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب منه فقد علل في رواية «الصحيحين» وغيرهما عن عائشة بأنه عليه وآله الصلاة والسلام: رأى شبهه بعتبة، فالأمر مبنِي على الاحتياط، ولا ينافي ثبوت نسبه من زمعة.

والذي أرى في توجيه قول أبي حنيفة أنه لم يخرج الأمة من عموم الفراش، بل أثبت نسب ولدها بشرط الدعوة؛ وذلك لأن معنى الافتراش كما في مورد الحديث لا يظهر فيها إلا بالدعوة، بخلاف أمِّ الولد والمنكوحة، لظهوره فيهما بغيرها قبلها.

وثانيًا: لو عمَّ لم يكن في ذكر السبب فائدةً، وقد بالغوا في بيانه حتى دوَّنوا فيه.

وأجيب: بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد، وأيضًا رُبَّما يكون معرفة الأسباب وسيلةً إلى فهم المراد.

وثالثًا: لو قال: لا أتغدي، في جواب: تغد عندي، لم يعم.

وأجيب بأنه لعرف خاص فيه، ولهذا لو زاد اليوم عمَّ، على أن زفر يقول بعمومه مطلقًا.

ورابعًا: لو عمَّ لم يكن الجواب مطابقًا للسؤال.

وأجيب الزيادة لفائدة لا تنفي المطابقة.

وخامسًا: لو عمَّ لزم الحكم بأحد مجازات ثلاثة بالتحكم؛ لأن ظهوره في العموم قد فات بصيرورته نصًّا في السبب بخصوصه بعد أن لم يكن، فقد صرف عمَّا وضع له، والسبب بخصوصه مع سائر الخصوصيات ومع بعضها أو بدونها مجازات محتملة، فالحمل على الأول تحكم.

في «المُسلَّم»: بل حكم بمجاز مرجوح.

أقولُ: يعني لأن الراجح هو السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة.

وأجيب **أوَّلًا**: بأن ظهوره لم يفت بالنصوصية في السبب؛ لأنه لدليل خارجي، لا بدلالة اللفظ عليه بخصوصه.

وثانيًا: في «التحرير»: النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية؛ لأن المجاز إنَّما يتحقق بالاستعمال في غير الموضوع له، لا بكيفية الدلالة، وقد استعمل في الكل.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: تساوي النسبة إلى الجميع مع قطع النظر عن الخارج من لوازم الحقيقة بالضرورة، فإذا انتفى انتفت.

أقولُ: ولو قيل: النصوصية من خارجٍ آل إلى الأول.

مسألة (١٣٥)

الفعل المثبت لا عموم له، لا في أقسامه، كصلى داخل الكعبة، فلا يعم النفل والفرض، فلا يتعين إلا بدليل، وصلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم مابعد الشفقين الأحمر والأبيض، إلا أن يعم المشترك، ولكن لا يدل حينئذٍ على تكرار الصلاة؛ لجواز صلاةٍ واحدةٍ بعدهما.

ولا في أزمانه، ورُبَّما يتوهَّم ذلك من قول الراوي: كان يفعل، مثل كان يصلي العصر والشمس بيضاء، وكان يجمع بين الصلاتين في السفر، فقيل يفهم التكرار فيه من كان عرفًا؛ إذ لا يقال عند صدور الفعل مرَّة على ما في «محصول» الإمام.

وقيل: من المضارع، فإن قولك: فلان يكرم الضيف، يفيد الاستمرار والاعتياد لا أكرم، وقيل من المجموع، في «المُسلَّم»: إنه أقوى.

أقولُ: الحق ما في «شرح الشرح» أن المفيد للاستمرار هو المضارع، وكان للدلالة على مضيه، ولا فعل الرسول عليه وآله الصلاة والسلام لأمته إلا بدليل خارجي.

أمّا في ذلك الفعل مثل: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عنِّي مناسككم»، أو في الأفعال عمومًا نحو: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، أو بقرينةٍ كوقوع الفعل بعد إجمال، أو إطلاق، أو عموم فيكون بياناً له، أو بالقياس.

المعمِّمون: عمّم نحو: سهى فسجد، وقول عائشة رضي الله عنها: «فعلتُ أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم فاغتسلنا»، وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «وأما أنا فأفيض الماء على رأسي».

وأجيب بما ذكرنا، لا بالصيغة.

مسألة (١٣٦)

حكاية الصحابي حالًا بلفظ ظاهره العموم، نحو قضى بالشفعة للجار، ونَهى عن بيع الغرر، تقتضي عموم المحكي، خلافًا للأكثر، كذا في «العضدي».

والظاهر أن وضع المسألة في حكاية القول كالقضاء والنهي.

المعمِّمون: عدل عارف باللغة، فالظاهر صدقه ومطابقة حكايته للمحكي عمومًا.

الأكثرون: يحتمل أنه قضى لجار خاصٍّ، ونهى عن غرر خاصٍّ، فظن العموم، والاحتجاج إنَّما هو بالمحكي لا بالحكاية، وأجيب بأنه احتمال غير قادح في الظهور، فإن الظاهر من علمه وعدالته خلافه، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: علمه وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي صيغةً والكلام فيه.

أقولُ: بل الكلام في العموم مطلقاً ولو بالقرائن الحالية، كما يلوح من «شرح الشرح».

وقيل: كمال ورعهم يأبى نسبته ما فهموه باجتهادهم إليه صلى الله عليه وآله وسلَم، وفيه نظر.

مسألة (١٣٧)

المقتضي ما اقتضاه صدق الكلام عقلًا، أو صحته شرعًا، ومنه المحذوف كما في قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

فإن تعين بدليل عامًّا أو خاصًّا فذاك، والقول بعدم عمومه لكونه غير لفظ كما ادَّعاه قوم، منهم الصدر: ليس بشيء؛ لأن المقدر كالملفوظ وإلا بأن كان ثَمَّ تقديرات يصح كل بدلًا ويستقيم الكلام به لا يقدر الكل، بل إن اختلف أحكامها ولا معين لأحدهما فمجمل، وإن لم يختلف يقدر الدائر بينها، ونسب إلى الشافعية تقدير الكل في الوجهين.

لنا: في تقدير الواحد كفاية، والثابت ضرورة يتقدر بقدرها.

المخالفون: **أوَّلًا**: إضمار الكل كرفع أحكام الخطأ والنسيان جميعًا أقرب إلى الحقيقة كرفع ذاتهما؛ لأن رفع الجميع يجعل وجودهما كالعدم، والأقرب أولى.

في «المُسلَّم»: الأقربية كليةً ممنوع؛ لجواز أن يكون المقتضى في الإثبات.

أقولُ: لهم أن يقولوا: ثبوت جميع أحكام الشيء أيضًا أقرب إلى ثبوت ذاته.

وأجيب عن الدليل في «المختصر»، وقرَّر في «العضدي» بأن باب غير الإضمار في المجاز أكثر، فوجب المصير إليه وعدم إضمار شيء، فوقع التعارض وبقي دليل البعض سالمًا.

وفي «شرح الشرح»: الكلام على تقدير وجوب أصل الإضمار، فتوجيه الجواب أن مجازًا غير الإضمار أكثر، فكلَّما كان الإضمار أقل كان أولى لقلة مخالفة الأصل.

أقولُ: لا حاجة إلى اعتبار أقلية الإضمار؛ إذ يكفي أنه مجاز فتقليله أولى.

ثم أنه بالحقيقة رجوع إلى الدليل المثبت للبعض فيقع التعارض من غير ترجيح.

وفي «التحرير» جوابًا عن الدليل: أن الحمل على الأقرب إنَّما هو إذا لم ينفه الدليل، واقتضاء الضرورة لإضمار البعض ينفي إضمار الكل؛ لأنه بلا مقتض.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن اقتضاء البعض مطلقًا أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط، وإنَّما الكلام في ترجيح أحدهما ولو من خارج.

أقولُ: يدفعه أن اندفاع الضرورة بالبعض فقط يدفع اقتضاء الكل، ولكنه رجوع إلى الدليل المثبت للبعض كما عرفتَ.

وثانيـاً: إذا قيل: ليس في البلد سلطان، فهم نفي جميع صفات السلطنة كالعدل، والسياسة، ونفاذ الحكم، والجواب ذلك لعرف خاص في هذا اللفظ فلا يقاس عليه.

وفي بعض حواشي «العضدي»: على أنه يجوز أن يقدر لفظ واحد عام، فيكون من باب عموم المقدر لا عموم التقديرات، أو يراد بالسلطان صفاته مجازًا.

وفي «المُسلَّم»: لك أن تمنع الملازمة أيضًا بأن المراد نفي الجامع للصفات.

وثالثـاً: يلزم من تقدير البعض التحكم إن قدر المعين؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، والإجمال إن قدر غيره وهو خلاف الأصل.

وأجيب بأن الإجمال أولى من التعميم؛ إذ فيه إضمارات كل منها خلاف الأصل.

ثم إن الحنفية فرعوا على المسألة أنه لمَّا أريد في حديث الخطأ والنسيان الحكم الأخروي وهو الإثم بالإجماع، لم يبق الدنيوي مرادًا، فسدت الصلاة بالتكلم خطأً ونسياناً، ولولا الإجماع لوجب التوقف، وإنما لم يفسد الصوم بالنسيان للنص.

في «التحرير»: ولو صحَّ قياس الشافعي الخطأ عليه فدليل آخر لا من الحديث.

في «التقرير»: إشارة أن القياس مع الفارق، لندرة الأكل والشرب خطأً.

أقولُ: الخطأ في وصول الماء إلى الحلق في المضمضة غير نادر، وأمَّا قياس الصلاة على الصوم فبعيد؛ لأن هيئة الصلاة مذكِّرة، والمعذورية مع عدم المذكرة لا يستلزمه مع وجوده، ولذا وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيًا.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: ليس من المقتضى: طلقي نفسك، فليس نية الثلاث فيه من باب عموم المقتضى؛ لأن الطلاق مذكور فيه لغةً؛ إذ معناه أوجدي طلاقاً، فيصح نية الثلاث فيه، كما في أنت طالق، أو طالق طلاقًا.

في «المُسلَّم»: منقوض بنحو: لا آكل فتأمل.

وفي «حواشيه»: إشارة إلى أن المصدر المتضمن فيه مصدر نفس الفعل وهو مطلق،

فلا يصح تقييده، بخلاف طلقي فإن التضمن فيه الطلاق، وهو مصدر آخر صالح لأن يتصرف فيه.

أقولُ: لا يخفى أن الفعل إنما يتضمن لغةً مصدره، وأمَّا المصدر الآخر فلو ثبت كان اقتضاءً فيلزم عموم المقتضى، وقد يفرق بأن الطلاق متعدد ومتنوع في نفسه، بخلاف الأكل فإنه إنَّما يتعدد باعتبار المأكول، ولا دلالة للفظ عليه، وقد مرَّ الكلام فيه.

والمشهور النقض بطالق، ويدفع بأن المذكور لغةً فيه طلاق هو وصفها، وإنَّما يتعدد بتعدد فعله وهو التطليق، وثبوته إنَّما يكون اقتضاء فلا يقبل العموم.

ورد في «التلويح» بأن طالق إنشاء شرعًا، فلا تقدير فيه أصلًا؛ لأنه فرع الخبرية المحضة، ولا يجوز أن يكون إنشاءً من وجه إخبارًا من وجه، لتنافي لازميهما، والثابت هاهُنا لازم الإنشاء.

وفي «التحرير»: وقد يلتزم كونه إنشاء ولكنه منقولٌ شرعًا إلى إنشاء واحدة، فلا يقع به ما فوقها، وإلا لوقع بلا لفظ، بخلاف طلقي.

أقولُ: لا يخفى ما فيه من التكلف، ولو صح لم يصح طالق ثلاثًا إلا مجازًا، والأقرب ترك التكلفات.

مسألة (١٣٨)

لمفهوم المخالفة عموم عند أكثر القائلين به، ونفاه الغزالي.

ففي «المختصر»: لا نزاع في ثبوت نقيض حكم المنطوق في جميع ما عداه من الصُّور، ولا في أن ثبوته فيها ليس بالمنطوق، ولا ثالث هاهُنا يكون محلًّا للنزاع، فهو لفظي يعود إلى تفسير العام بما يستغرق في محل الحكم أو في الجملة.

وفي «العضدي»: بل النزاع في أن العموم ملحوظ فيقبل التجزي بالقصد، أي: يحتمل التخصيص أوْ لا، بل لازم عقلي فلا يقبله، كلا آكل عند الحنفية وهو مراد الغزالي.

وأورد عليه في «شرح الشرح»: أن كلامه في «المستصفى» ظاهره عود النزاع إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أولًا حيث قال في رد المعمِّمين: إن العام لفظ يتشابه

دلالته بالإضافة إلى مسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكًا بلفظ، بل بسكوت.

وفي «المُسلَّم»: بل النزاع في أن المفهوم هل يتشابه دلالته فيكون عامًّا، أو يتفاوت فلا يكون، والفحوى يجوز أن يتفاوت، فإن قولنا: في القتل العمد قود، يتفاوت دلالته على العدم بالقياس إلى الخطأ وشبه العمد.

أقولُ: نبوّ عبارته عن هذا المعنى ظاهرٌ.

وأيضًا قيل عليه: إن الدلالة على المفهوم بالوضع، فلا تتفاوت في ذاتِها بل من خارج فلا يضر بالعموم كما لا يضر فيه قوة دلالة العام على سبب وروده وقد مرَّ، وأنتَ تعلم أن ادعاء الوضع بعيد في نفسه، وعن كلام الإمام، ولكن جواز التفاوت في العموم غير مختص بالوضعي.

وفي «التحرير»: جاز أن يقول الغزالي بثبوت النقيض على العموم، وينسبه إلى الأصل لا إلى المفهوم، كطريق الحنفية فالنزاع معنوي.

وأورد عليه في «المُسلَّم» أن الكلام بعد تسليم المفهوم، وأن نسبة النقيض عمومًا إلى الأصل لا يصح؛ إذ ربما يكون المفهوم وجوديًّا.

أقولُ: قيل: الأول مدفوعٌ بأن الكلام بعد تسليم المفهوم مطلقًا ولو بدلالة السكوت بناءً على الأصل لا بعد تسليم دلالة اللفظ، والثانِي بأن وجود المفهوم فيما إذا كان وجوديًّا ممنوعٌ، ولا يخفى ضعف هذا المنع.

مسألة (١٣٩)

في «التحرير» و«التقرير»: قالت الحنفية: يقتل المُسلم بالذمي مع علمهم بالحديث الحسن الذي في «تاريخ البخاري الأوسط» و«سنن أبي داود»: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»، فاختلف في مبنى قولهم.

فالآمدي، والغزالي: عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عندهم، خلافًا للشافعية، وبيانه: أنه لا بدَّ من تقدير بكافر مع ذو عهد في الحديث بقرينة المذكور، وإلا

لامتنع قتله مطلقًا، وإنه باطل اتفاقًا.

وأيضـًا قد قرر الحنفية: إذا عطفت جملة ناقصة على تامة شاركتها فيما تمَّت به، ثـم الكافر المقدر عامًّا مخصوص بالحربي؛ لوجوب قتل ذي العهد أي: الذمي بالذمي إجماعـًا، فانتفى العموم في المعطوف فينتفي في المعطوف عليه، لاستلزام انتفاء اللازم انتفاءَ الملزوم، فيخص الأول بالحربي أيضـًا، ويثبت قتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص.

والإمام الرازي، والبيضاوي، بل الجمهور: التخصيص في المعطوف يوجبه في المعطوف عليه عندهم، وهذا لازم للأول؛ لأن التخصيص نفي العموم.

وقد يقال: إذا خصَّ الأول بالحربي تبعـًا للثانِي صار الحديث دليلًا للحنفية على قتل المُسلِم بالذمي، وهذا إنما يتم لو قالوا بمفهوم المخالفة.

أقولُ: وجوب تقدير بكافر في المعطوف غير ظاهر؛ لجواز أن يكون المعنى: لا يقتل ذو عهد في عهده لكفره، فلا يلزم أن لا يقتل قصاصًا، وهو ظاهر.

وفي «العضدي» توضيحـًا لما في «المختصر»: إن الحنفية قالوا: معنى الحديث: ولا ذو عهد في عهده بكافر، فيقتضي العموم، ولا يختص بالحربي تبعًا لاختصاص كافر الأول به، بل يبقي على عمومه حتى يقوم دليل منفصل يخصه استقلالًا، وهو الصحيح عند المصنِّف رحمه الله.

أقولُ: وهذا مخالف لما في «التحرير» و«التقرير».

ثم ذكر في «المختصر»: للمخالفين الموجبين تخصيص الثانِي بما خص به الأول وجهان:

الأول: لو كان بكافر الثانِي عامًّا لكان الأول للحربي فقط؛ لأنه هو الذي لا يقتل به المُسلِم عندكم، ولكان المعنى: لا يقتل مسلم بحربي ولا ذو عهد بكافر أصلًا، لا ذمي ولا حربي، وفساده ظاهر؛ إذ يلزم حط رتبة المُسلِم عن الذمي.

وأجيب بأنه قد خص بدليل منفصل فلا فساد.

وفي «شرح الشرح»: فإن قيل: الكافر الأول للحربي سواء كان الثانِي عامًّا أو لا،

فما معنى الملازمة؟ قلنا: يجوز أن يكون قوله فقط قيدًا للأول دون الحربي، أي: لكان الأول فقط للحربي دون الثانِي.

وفي «بعض الحواشي»: الشرطية اتفاقية عامة، ويكفي ذلك في المطلوب.

وفي «المُسلَّم»: بل المعنى لو عمَّ لكان عامًّا مع خصوص الأول، وهذه لزومية.

أقولُ: لزوم العموم المطلق لنفسه غير معقول، ولزوم المقيد بخصوص الأول للمطلق لا يكون إلا بلزوم قيده له، وليس فليس.

والثانِي: لو استلزم تخصيص الأول تخصيص الثانِي لزم تقييد عمرًا في نحو: ضربتُ زيدًا يوم الجُمعة وعمرًا بيوم الجمعة؛ لأن العلة وهي اقتضاء العطف للتشريك مشترك.

وأجيب بالتزام ظهوره، وإن احتمل خلافه أيضًا.

وأيَّده في «المُسلَّم» بأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، ومخالفة النحاة في نحوه في نحو أي جانب من الاعتبار؛ لأن المجتهدين هم المتقدمون في أخذ المعانِي من قوالبها.

أقولُ: القول بعدم اعتبار قول النحاة في نحو هذا المقام كلام مصروفٌ عن نحوه، وحديث مقلوب عن وضعه؛ إذ النحاة ومن ينحو نحوهم من أهل الفنون كل أعرف بفنِّهم من غيرهم، وإنَّما التقدم للمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية لا في معرفة الأوضاع اللغوية، على أن المجتهدين مختلفون في حكم المسألة، فكيف لا يعتبر إجماع النحاة على وفق قول بعضهم، بل قيل: إنَّهم لم يحكموا في المسألة بشيء، وإنَّما استنبط بعض أتباعهم من فروعهم.

ثم إنه على تقدير تحقق الإجماعين يمكن التطبيق بأن المجتهدين بنوا حكمهم على ظهور التشريك، والنحاة نفوا النصوصية فيه، وبالجملية فرفض قول النحاة على فرض إجماعهم التزام بلا لزوم.

مسائل التخصيصات

يرد على العام التخصيص، فأكثر الحنفية، وبعض الشافعية: هو بيان أنه أريد بالعام بعضه بكلام مستقل مقارن، وأكثر الشافعية، وبعض الحنفية: قصر العام على بعض مسمياته، أي: أجزاء مسماه، وعلى هذا فالتخصيص إمَّا بالعقل، أو بلفظ مستقل، أو غيره، وهو خمسة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض.

وقد يقال لقصر اللفظ على بعض مسمَّاه وإن لم يكن عامًّا كاسم العدد، قيل في القصر قصور لشموله نسخ البعض، وأجيب بأنه ليس قصرًا على البعض، بل رفع له بعد إرادة الكل، بخلاف التخصيص، والفرق أن المخصص متصل بما خصص به فيلتحق به بيانًا له، بخلاف النَّاسخ.

وأورد المخصص الثانِي وما بعده، ويجاب بما في «التحرير» أنه ناسخ إن تراخى، فإن المخصص لا يجوز تراخيه، نعم يشكل على من جوَّز تراخي الثانِي، وقيل لا إشكال عليه أيضًا؛ فإن العام المخصص بتخصيصين متعاقبين يراد به ما بقي منهما.

أقولُ: يشكل عليه كون الأول المتراخي ناسخًا؛ إذ يجوز أن يكون كالمخصص الثانِي، إلا أن يفرق بأن المخصص الأول بين أن المراد هو البعض، فالثانِي مقرر لذلك البيان، بخلاف المتراخي الغير المسبوق بآخر متصل، فإنه لا يكون بيانًا البتة.

وفيه أنه يلزم من تراخي الثانِي تجهيل المراد، ثم إن القياس لا يتصور تراخيه في نفسه، وأن تراخي تأدية نظر الجهة إليه.

والقول الفصل أن الخاص المستقل إن تأخر عن عامته متصلًا به فمخصص، وإن تراخى فناسخ، وإن وجهل وقع التعارض في القدر الذي يتناولانه، فيرجح أحدهما بدليل كترجيح المحرم على المبيح، وإلا يتوقف، وإن تقدم فالعام ناسخ له عند القاضي الباقلانِي، وإمام الحرمين، ونسب في «البديع» إلى العراقيين من الحنفية، وعند الشافعي، والقاضي الدبوسي وجمع من الحنفية: الخاص مبين للعام مطلقًا.

مسألة (١٤٠)

التخصيص جائز عقلًا، وواقع استقراءً، خلافًا لشذوذ، قالوا: إنه كذب؛ لأنه ينفي فيصدق نفيه.

في «شرح الشرح»: لا يتم الدليل إلا أن يقال: إنه كذب، أو بدء ليشمل الإنشاء، ودفع بأن الخلاف ليس إلا في الخبر، كما صرح به الآمدي في «التقرير»، فاندفع ما أجاب به الأبهري من أنه لا قائل بالفصل، أو أن الإنشاء يستلزم الإخبار؛ لأن قولك: أكرم زيدًا، بمعنى أنت مأمور بإكرامه.

والجواب عن الدليل أن النفي إنَّما يصدق حقيقةً، فلا ينافي صدق الإثبات مجازًا.

مسألة (١٤١)

التخصيص بالعقل جائز، خلافًا لطائفة.

في «التقرير»: الخلاف لفظي كما ذكر السبكي؛ إذ لا نزاع في أن ما يحكم العقل بخروجه خارج، بل في أن اللفظ هل يشمله؟ فمن قال نعم سمَّاه تخصيصًا، ومن قال لا، وهو ظاهر كلام الشافعي، فلا.

لنا: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ ١٢٠﴾ [المائدة: ١٢٠]، خص منه الواجب تعالى بالعقل، وأيضًا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، أخرج منه من لا يفهم الخطاب كالصبيان والمجانين.

المانعون: أوَّلًا: لو صحَّ لصحت إرادة العموم لغةً، والعاقل لو أراد بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ﴾ أنه خالق لنفسه لم يصح، بل خطأ لغةً.

وأجيب في «التحرير» بمنع الملازمة، بل اللازم الدلالة وهي ثابتة بعد الإخراج.

وفيه: أن الملازمة تثبت بما في «العضدي»: أن إطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغةً قطعًا.

وفي «المختصر» بمنع بطلان اللازم، فإن التخصيص للمفرد وهو كل شيء، ويصح إرادة الجميع منه لغةً، وإنما تمتنع لمانع في التركيب، وهو نسبة ما نسب إليه من المخلوقية

والمقدورية، لامتناع انتسابهما إلى الكل.

ورد في «المُسلَّم» بأن العموم قد لا يكون إلا من التركيب، كالنكرة في حيز النفي، والحق أن لا منع من اللغة بالنظر إلى نفس الكلام فقط، والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة، بل ما لم يمنع الواقع.

أقولُ: أمَّا الرد فلك أن ترده بأن عموم النكرة إنَّما هو لوقوعها في النفي مع قطع النظر عن خصوص ما نسب إليها، ويصح إرادة العموم منها من حيثية الوقوع في النفي، وإن امتنعت من حيث خصوصية المنسوب.

وأمَّا ما ذكره من الحق فالأظهر في تقديره ما في «العضدي» من أن إرادة العموم صحيحة في التركيب لغةً؛ إذ لو أراد لم يكن مخطئاً في اللغة، بل كاذباً في الخبر والخطأ غير الكذب.

وثانياً: التخصيص بيان للمراد فيتأخر عن المبين، والعقل متقدم.

وأجيب بأنه متقدم ذاتاً متأخر صفةً من حيث كونه بياناً.

وثالثاً: لو جاز لجاز النسخ به؛ لأنه بيان أيضًا.

وأجيب بأن النسخ بيان لمدة الحكم، والعقل عاجز عن تقديرها بخلاف التخصيص.

في «المُسلَّم»: وأيضاً منقوض بالإجماع، وخبر الواحد، والقياس؛ لجواز التخصيص بِها دون النسخ.

أقولُ: قيل عليه: خبر الواحد ينسخ مثله، والإجماع والقياس ليسا مخصصين حقيقةً كما يجي إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: تعارض دليلا الشرع والعقل، فترجيح العقل تحكم.

وأجيب في «المختصر» بأنه قاطع فيجب تأويل المحتمل به.

وفي «التحرير» بأن دلالة النقل فرع حكم العقل بها، فإذا حكم بِها على وجه الخصوص لزم حكمه.

وفي «المُسلَّم» بالمعارضة بأنكم رجحتم في الدليل الأول، وبالنقض بأنه مناف لما لا نزاع فيه، كما مرَّ في صدر المسألة.

مسألة (١٤٢)

لا يجوز تراخي المخصِّص عند الحنفية، خلافًا للشافعي، وفرع فخر الإسلام هذا الخلاف على الخلاف في قطعية العام وظنيته، فإن التخصيص بيان تغيير على الأول لإخراجه العام عن القطعية فيجب وصله، وبيان تقرير على الثانِي لبقائه ظنيًّا كما كان، وفيه أنه تغيير لعمومه المظنون.

المانعون: العام بلا مخصِّص يفيد السامع ثبوت الحكم للكل، فمع عدم إرادته يلزم التجهيل المركب.

في «التحرير» و«التقرير»: ونقض الآمدي بتراخي الناسخ مع استلزامه الجهل بمدَّة المنسوخ، حينئذٍ غير وارد؛ لأن الجهل البسيط غير مذموم بل مطلوب في الجملة، كما في المتشابه عندنا، بخلاف المركب، ولإمكان العمل المطابق للواقع بالمنسوخ إلى سماع الناسخ، بخلاف العام المخصوص قبل المخصص.

في «المُسلَّم»: ولأن القطع بالدوام في المنسوخ ليس بالصيغة، بخلاف الكل في العام.

أقولُ: لا يخفى ركاكته؛ إذ الناقض لم يدع إفادة المنسوخ القطع بالدوام ولا الظن به، فالصواب أن المنسوخ لم يفيد الجهل بالمدَّة، نعم ما أفاد العلم بِها وعدم إفادة العلم ليس إفادة للجهل[1]، وأمَّا النقض بالمخصِّص الثانِي وما بعده فإنَّما يرد على المجوزين لتراخيه، والمختار منعه أيضًا.

ثم إنه يرد على الدليل أنه يجوز أن ينصب قرينةً دالةً على عدم إرادة الكل، لا على تعيين البعض المخرج فلا يلزم التجهيل، ولهذا ذكر في «التحرير»: مقتضى الدليل وجوب وصل أحد الأمرين بالعام من البيان الاجمالي، كقول أبي الحسين، أو التفصيلي، فإذا وصل الإجمالي كهذا العام مخصوص، أو مراد بعضه، جاز تأخير التفصيلي إلى وقت الحاجة إليه؛ لأنه حينئذٍ بيان المحمل، ولعل مراد الحنفية هو وجوب وصل أحد الأمرين.

أقولُ: وعلى هذا لا يتجه ما في «المُسلَّم»: لعل مراد المُجوِّزين لتراخي المخصِّص

---

(١) قوله: وعدم إفادة (العلم ليس إفادة) للجهل، ما بين القوسين ساقط من (أ) و(ج)، وأثبتناه من (ب).

الثانِي تأخيرَ التفصيلي عن الإجمالي؛ لأنه يصير النزاع حينئذٍ لفظيًّا، وهو بعيد.

المجوزون: **أوَّلًا**: جعل السبب للقاتل مطلقاً كما قال الشافعي، وأحمد، أو بشرط تنفيل الإمام كما عليه أبو حنيفة ومالك بعد قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، فقد خصَّ به مع تراخيه.

وأجيب بأنه ناسخ لا مخصِّص.

في «المُسلَّم»: قيل عليه: فيه إبطال القاطع بالمحتمل يعنِي خبر الواحد.

وأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه؛ إذ لا يبطل المنسوخ بالكلية فيجوز كالتخصيص، والفرق تحكم.

أقولُ: للمعترض أن يقول: أنتم تحكمتم بالفرق حيث جوزتم التخصيص بخبر الواحد لا النسخ به، فيتم الإلزام عليكم.

فإن قيل: الحديث مشهور ونحن نجوز النسخ به.

قيل: الشهرة لا تخرجه عن الاحتمال، والعام قطعي عندكم.

وثانيـاً: قال تعالى لنوح: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠]، وتراخي إخراج ابنه لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦].

وأجيب بأنه بيان المجمل وهو الأهل، فإنه شاع في النسب والأتباع، أو الاستثناء المجهول وهو: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، وأمَّا قول نوح عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥]، فلظنه إيمانه إذ كان منافقاً على ما قيل، أو ظنه إرادة النسب من ﴿وَأَهْلَكَ﴾.

وثالثـاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١]، نزل بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، دفعـاً لاعتراض ابن الزبعرَى عليه بأنه قد عبدت الشمس، والقمر، والملائكة، وعيسى، وعُزير، فقد أخرجوا متراخياً.

وما قال الآمدي ومن تبعه أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال له: «ما أجهلك بلغة

قومك؟ (ما) لما لا يعقل» فلا أصل له، في «التقرير»: قال السبكي شيء لا يُعرف، وقال شيخنا الحافظ: لم ينقل بسند ثابت ولا واهٍ.

وأجيب بأن عمومه إنَّما هو في معبود المخاطبين وهي الأصنام كما ذكر السهيلي، فلم يتناول عيسى، والملائكة، والاعتراض جدل وتعنت، وإنَّما أنزل الآية تصريحًا، أو تأسيساً، لا تخصيصاً.

مسألة (١٤٣)

التخصيص إلى كم يكون؟ فالأكثر: إلى جمع يقرب من مدلوله، وفسر بالأكثر، وقيل: إلى ثلاثة، وقيل: إلى اثنين، وقيل: إلى واحد، واختاره الحنفية، واختار ابن الحاجب إلى واحد في الاستثناء والبدل، وإلى اثنين في متصل غيرهما أو منفصل، والعام منحصر بعدد قليل، كقتلتُ كل زنديق، وهم ثلاثة أو أربعة، وإلى الأكثر إن انحصر بكثير أو لم ينحصر.

الشَّارطون لبقاء الأكثر: لو قال: قتلتُ كل من في المدينة، ولم يقتل إلا ثلاثة، أو أكلتُ كل رمانة في البستان، ولم يأكل إلا ثلاثة عند لاغِياً ومخطئاً.

وأجيب في «التحرير» بمنع الملازمة عند ذكر المخصِّص، إلا أن يراد انحطاط رتبة الكلام، وليس فيه الكلام.

أقولُ: حاصله أن اللغو إنَّما يلزم عند عدم القرينة، ونحن شرطنا في التخصيص المقارنة.

الشارطون للثلاثة أو الاثنين: ذلك أقل الجمع.

وأجيب في «المختصر» بأن أقل مراتب التخصيص لا يلزم أن يكون أقل مراتب الجمع.

وفي «المُسلَّم» بأن عموم الجمع باعتبار الآحاد لا الجماعات.

أقولُ: لهم أن يقولوا: وجوب بقاء الثلاثة أو الاثنين لنفس الصيغة لا للعموم.

المجوزون إلى واحد: يجوز: أكرم الناس إلا الجهال، وإن كان العالِم واحد.

في «التحرير»: وتعيين الاثنين في القليل، وفي الصفة، والشرط قول بلا دليل؛ لصحة:

أكرم الناس العلماء، أو: إن كانوا علماء، وليس في الوجود إلا عالم واحد.

أقولُ: في صحته على الفرض نظر، ولو سلم فليس من التخصيص بالصفة كقولك: أكرم العلماء أو السادة، والموجود واحد.

وثانيًا: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، والله تعالى واحد.

والجواب أنه من باب التعظيم لا من التخصيص عن التعميم.

وثالثًا: لو امتنع إلى واحد لكان لكونه تخصيصًا وإخراجًا للفظ عن موضوعه فامتنع كل تخصيص، والجواب منع الملازمة، بل لكونه تخصيصًا خاصًّا.

ورابعًا: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين، وأجيب في «المختصر»: مدفوعٌ بأن الناس للمعهود فلا عموم.

وفي «التحرير»: مدفوعٌ بأنه لا فرق بين المعهود والعام في صحة الإطلاق لواحد، يعني أنه لا مانع إلا صيغة الجمع وهو مشترك.

أقولُ: للمجيب أن يمنع الانحصار؛ لجواز كون العموم مانعًا ويكفيه المنع، على أنه لو تمَّ لدلَّ على جواز إطلاق الجمع المنكر لواحد، ويمكن أن يلتزم مجازًا.

وخامسًا: يصدق: أكلتُ الخبز وشربتُ الماء بأقل قليل.

وأجيب بأنه معهود ذهني، لا عامٌّ.

مسألة (١٤٤)

العام المقصور على بعض أفراده بمبهم كهذا مخصوص، أو مراد بعضه، أو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، ليس بحجة عند الجمهور، خلافًا لفخر الإسلام في المستقل فظنية، ولبعض الشافعية والحنفية فقطعية، كما كان لسقوط المبهم والحكم بالاتفاق كما في «العضدي» مؤول.

أقولُ: لكن في وجود الموضوع نظر.

وبمبين حجة عند الجمهور مطلقًا ظنية، إلا عند أكثر الحنفية إذا كان غير مستقل

فقطعية كما كان، وحجة عند البلخي إذا كان متصلًا، أي: غير مستقل، وقيل: حجة في أقل الجمع على الرأيين، وأبو ثور من أصحاب الشافعية: لا أصلًا على ما نقله الآمدي، وابن الحاجب عنه، وقيل عنه: إلا في أخص الخصوص، يعني الواحد.

وفي «البديع»: الكرخي، وأبو ثور، وعيسى بن أبان: ليس حجة إلا في الاستثناء المعلوم، وفي «التقرير»: قول الكرخي كالبلخي.

لنا على حجية المخصص بمبين **أوّلًا**: احتجاج الصحابة به شائعًا مكررًا من غير نكير.

وثانيًا: تناوله للباقي كما كان من غير مانع، وهو الإجمال.

وثالثًا: القطع بعصيان من قيل له: أكرم بني تميم ولا تكرم فلانًا، فلم يكرم سائرهم.

واستدل بأن إفادته للباقي لا يتوقف على إفادته لغيره، وإلا لزم الدور أو الترجيح بلا مرجِّح، وأجيب بجواز دور المعية وليس مختصًا بالمتضائفين لوجوده فيما بين معلولي علة واحدة.

وأمّا الظنية عند أكثر الحنفية في المستقل؛ فلأنه يتضمن حكمًا شرعيًا، والأصل فيه التعليل فأمكن أن يوجد العلة في بعض آخر فيخرج بالقياس، وهذا احتمال نشأ عن دليل لا كاحتمال التخصيص عند عدم المخصص، فليس الآن كما كان.

في «المُسلَّم»: لا تقريب؛ فإن العام المخصوص يجوز أن يكون خبرًا ككلمة التوحيد وهي قطعية.

أقولُ: المدعى نفي القطعية في الأحكام الشرعية.

ثم إن مبناه عدم الفرق بين الاستثناء والمستقل في قبول التعليل، وهو الظاهر على القول بأن الاستثناء إثبات خلاف حكم المستثنى منه للمستثنى؛ لا أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا.

وما قيل في الفرق من أن المركب من المستثنى منه، والمستثنى، وأداة الاستثناء موضوع للباقي، فيثبت له حكم الكلام قصدًا، وإنَّما يثبت نقيضه للمستثنى ضمنًا وإشارة من التعبير عن الباقي بلفظ المستثنى منه مخرجًا عنه المستثنى، وإلا كان الإخراج لغوًا، بخلاف المستقل فإنه يفيد خلاف حكم العام صريحًا.

فأقولُ: لو سلم ضمنية حكم المستثنى فلا نسلم كونه مانعًا من قبول التعليل.

وقد نظر في الدليل أيضًا: بأنه كيف يصح التعليل في المستقل، ومن شرطه عدم وجود نص في المقيس وهناك العام موجود.

وبالنقض بما إذا كان المستقل غير مخصص للعام مع مخالفة حكمه له، كما لو قيل: أحل البيوع وحرم الميسر، فإنه يجوز تعليل حرمة الميسر بعلة توجد في بعض البيوع.

وبأنه كما يجوز التعليل في المخصص فكذا في العام، بعلة تتناول بعض أفراد المخصص، فيلزم ظنيته أيضًا وأنتم لا تقولون به.

وبأن احتمال التعليل ضعيف لا يوجب كون العام المخصوص من الكتاب أضعف من خبر الواحد حتى يجوز تخصيصه بالقياس، بخلاف تخصيص خبر الواحد به ابتداءً كما هو مذهبكم، كيف ولو كان قويًّا لأسقط حجية العام بالمرَّة كما زعم البلخي.

وقد يتمحل لدفع هذه الأنظار بتكلفات أرى الصواب تركها.

ثم إن فخر الإسلام قال: للمخصص شبه الاستثناء لبيانه عدم إرادة المخرج، وشبه الناسخ لاستقلاله، فيبطل إذا كان مجهولًا لشبه الناسخ بطلان الناسخ المجهول، ويبطل العام لشبه الاستثناء لتعدي جهالته إليه كالاستثناء المجهول، وأمَّا إذا كان معلومًا فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله وجهالة القدر المخرج به، وشبه الاستثناء يوجب بقاء قطعية العام فلا يبطل في الوجهين، بل ينزل إلى الظنية للشبهين.

في «التحرير»: وهو ضعيف؛ لأن إعمال الشبهين إنَّما يكون عند الإمكان، وهو منتف في المجهول؛ لأن شبهه بالناسخ لفظي محض لاستقلالهما في التلفظ، وأمَّا بالاستثناء فمعنوي لإفادتهما إخراج البعض، والمعتبر هو المعنى فينبغي أن تبطل حجية العام في المجهول كقول الجمهور.

أقولُ: له أن يقول: استقلال اللفظ فرع استقلال المعنى.

نعم يرد **أوَّلًا**: أن شبه الناسخ في المعلوم لا يوجب إبطال العام؛ لأن ناسخ البعض لا يصح تعليله بحيث يوجب إخراج بعض الباقي عن منسوخ البعض، وإلا كان نسخ البعض موجبًا لظنية منسوخ البعض كالتخصيص وهو خلاف مذهبكم.

فإن قيل: شبه الناسخ إنما هو من حيث الاستقلال وهو لا يمنع التعليل، بل إنما يمنعه التراخي قبل شبه الاستثناء من حيث الإخراج، وهو لا يوجب بقاء القطعية بل إنما يوجبه عدم الاستقلال، والحاصل أن مبنى الكلام على إيراث الشبه حكم المشبه به للمشبه، فإن تمَّ ورد ما ذكرنا، وإلا بطل الكلام من أصله.

وثانيـاً: أن مبناه على الفرق بين المعلوم والمجهول من الاستثناء بأنَّ الأول غير مؤثر في حكم الباقي أصلًا، والثانِي مؤثِّر في إبطال حكم الصدر بالكلية، وبين قسمي الناسخ بأن الأول مبطل بالكلية، والثانِي باطل في نفسه غيره مؤثِّر أصلًا، وهو ممنوع ودون إثباته خرط القتاد، وبالجملة فالتفاوت بين المخصص والاستثناء في الاستقلال، وعدمه لا يقتضي التفاوت بين قسمي الاستثناء إبطالًا للصدر وإبقاءً له كما كان ونفيه بين قسمي المخصص بالكلية.

النافون لحجية العام بعد التخصيص مطلقًا: حقيقته العموم وقد بطل، وما تحته من المراتب مجازات محتملة، ومن جملتها الباقي فكان مجملًا فيها.

وأجيب بأنَّها ليست متساوية، إذ الباقي راجح؛ لأنه أقرب إلى العموم؛ ولما ذكرناه من الأدلة.

في «التحرير»: إسقاط العام المخصوص مطلقًا ساقط؛ لقطعية أخص الخصوص، وإلا كان نسخاً لا تخصيصًا.

أقولُ: قيل عليه: أن الواحد المقطوع به غير معين، فلا يمكن العمل به كالمجمل.

ودفع بالمنع، فإنه أي واحد كان فيكون العمل بكل واحد عملًا به.

أقولُ: احتمال كل معين للإخراج والبقاء يوجب الإجمال قطعًا، على أنه لو تمَّ المنع لورد مثله على الجمهور في التخصيص بالمبهم، كما في «المُسلَّم».

مسألة (١٤٥)

هل العام المخصوص مجاز؟ فجمهور الأشاعرة، والمعتزلة، وبعض الحنفية: نعم، وبعضهم كالسرخسي، والحنابلة، وأكثر الشافعية، بل جمهور الفقهاء: حقيقة، وبعض

الحنفية، وإمام الحرمين: حقيقة في الباقي، مجاز في الاقتصار عليه.

وأبو بكر الجصاص الرازي: حقيقة إن كان الباقي غير منحصر كما في «المختصر»، وهو معنى ما نقل الشافعية عنه: إن كان للباقي كثرة يعسر ضبطها، والحنفية نقلوا عنه: إن كان الباقي جمعًا من غير قيد عدم الحصر، وأبو الحسين: حقيقة إن خص بغير مستقل، وبه قال الإمام الرازي.

وهو معنى قول البعض الأول من الحنفية؛ إذ لا تخصيص لأكثرهم إلا بمستقل، القاضي الباقلاني: إن خص بشرط أو استثناء، كما نقل عنه في «المختصر» و«التحرير».

ونقل عنه السبكي وغيره: إن بغير مستقل، وعبد الجبار في المشهور عنه: إن بشرط وصفة، وهو الذي نسب إليه في «المعتمد» لأبي الحسين، وقيل: إن خص بلفظي، فهذه تسعة أقوال على اعتبار قولي الجصاص.

لنا: **أوَّلًا**: أنه حقيقة للكل، فلو كان للباقي أيضًا لزم اشتراكه.

وثانيًا: لو كان اشتراكه حقيقةً لكان كل مجاز حقيقةً؛ لأن ظهوره في الباقي إنما هو بقرينة، وكل مجاز ظاهر في معناه المجازي بالقرينة.

وأورد على الأول في «العضدي» **أوَّلًا**: أن إرادة الاستغراق باقية؛ إذ معنى قولنا: أكرم بني تميم الطوال، أكرم الطوال من بني تميم، ولذا يقال: ولا تكرم القصار منهم، ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال.

وثانيًا: أن إرادة الباقي ليست بوضع واستعمال ثان، بل بالأول، وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض، بخلاف المجاز، وهذا يرد على الثاني أيضًا.

ودفع الأول في «المُسلَّم» بأنه إن أريد بقاء إرادة الاستغراق تعقلًا ففي كل مجاز كذلك، وإن أريد استعمالًا فلا شك أن الحكم على البعض، والمعتبر هو الاستعمال الذي يكون مناطًا للحكم على أنه يتضمن لغوًا، ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض.

أقولُ: لفظ بني تميم في قولنا: أكرم الطوال من بني تميم، مستعمل في الكل وإن كان الإكرام متعلق بالطوال منهم فقط، ولا لغوية؛ إذ البعض إنما يتعيَّن بالنسبة إلى الكل، وبالجملة: لـمَّا أثبت المورد تساوي معنى المثالين لا يتم هذ الجواب.

ودفع الثانِي بأنه لا كلام في إرادة الباقي في ضمن الكل، بل في إرادته وحده بقرينة التخصيص، وهذا معنى ثان لا بُدَّ له من استعمال ثان.

الحنابلة وموافقوهم: أوَّلًا: التناول للباقي باق كما كان، وإنَّما طرأ عدم التناول لغيره.

قلنا: كان مع غيره والآن وحده، في «العضدي»: قد يقال: تناوله لغيره وعدمه لا يغير صفة تناوله لما يتناوله، في «شرح الشرح»: هذا غير متجه؛ لأن كون اللفظ حقيقة لم يكن لكونه متناولًا للباقي حتى يبقى ببقائه، بل لكونه مستعملًا في الكل وهو غير باقٍ.

أقولُ: هذا جواب آخر، والظاهر في دفع الإيراد عن الأول أن التناول للباقي قد تغير عمَّا كان عليه؛ لأنه كان في ضمن الكل وصار لا في ضمنه، كذا في «المُسلَّم».

وثانيًا: يسبق الباقي إلى الفهم وهو دليل الحقيقة، قلنا بالقرينة وهو دليل المجاز.

في «العضدي»: وقد يقال: إرادة الباقي معلومة بدون القرينة، إنَّما المحتاج إليها عدم إرادة المخرج.

أقولُ: مدفوعٌ بمثل ما عرفتَ في «التحرير» قول السرخسي: صيغة العموم للكل، ومع ذلك حقيقة في الباقي؛ لأنه كل لا بعض كما في الاستثناء، إن أراد بوضع آخر شخصي لزم الاشتراك، أو نوعي كما للمجاز فهو نقيض مدعاه.

فإن قلتَ: لعله أراد أن الاستغراق ليس بشرط في العام، فالمخصوص عام حقيقةً.

قلتُ: ليس الكلام في إطلاق لفظ العام على المخصوص، بل في الصيغ الموضوعة للاستغراق بعد طروء التخصيص عليها.

إمام الحرمين: العام كتكرير الآحاد، فالرجال اختصار زيد وعمرو وبكر إلى آخرهم، فإذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازًا.

قلنا: ليس مثله في جميع أحكامه، في «المُسلَّم»: وأيضًا لا تقريب، فإنه لا يستعمل المجازية من حيث الاقتصار، بل ينافيه كما لا يخفى.

أقولُ: في «شرح الشرح»: الدليل إنَّما هو على كونه حقيقة في الباقي، وأمَّا مجازيةً من حيث الاقتصار عليه فظاهر؛ لأنه كان غير مقتصر فصار مقتصرًا، وبه يتم التقريب.

الجصَّاص: معنى العام ما دلَّ على جمع غير منحصر.

والجواب ليس الكلام في لفظ العام، بل في الصيغ وهي موضوعة للاستغراق.

أبو الحسين: لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزًا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازًا، وكذا نحو المُسلم للعهد أو للجنس؛ لوجود التقييد فيهما بواو الجمع واللام.

وأجيب في «المختصر» بأن واو الجمع كألف ضارب، وواو مضروب، ولام المُسلم وإن كانت كلمةً فالدال هو المجموع.

في «المُسلَّم»: مدفوع بأنه بعد العلم بأنَّهما كلمتان مجرد اعتبار مع أنه قال الخصم به، أي في محل النزاع على ما نقل عن «المعتمد»، وما قيل: أن للمعرف بالعهد وضعان وضع للجنس قبل دخول اللام، ووضع للمعهود بعده فلا يخفى ما فيه.

والحق أن لا فرق بين المعرفة والنكرة إلا بالإشارة إلى المعلومية وعدمها، وعلى هذا فعموم المعرف تعريف الجنس إنَّما ينشأ من المقام، لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له، إلا أن يقال: صار حقيقةً عرفيَّة.

أقولُ: أمَّا ما ذكره من أن كون الدال هو المجموع مجرد اعتبار، يعنِي من أهل العرف حيث عدوه كلمةً واحدةً كما في «شرح الشرح»، وإلا فهما كلمتان حقيقةً، فلك أن تقول: لو كانا كلمتين لكان مجموعهما دالًّا على مجموع معنيين بالتفصيل، ونحن إذا رجعنا إلى وجداننا لم نجد مفهوم الرجل في العهد إلَّا شخصاً معيناً، ولا نفهم منه معنى الحقيقة المخصوصة أو الفرد المنتشر على حدة، ومعنى العهد كذلك بحيث يكون المجموع معنى الرجل، كما لا نفهم من لفظ مسلمون معنى المفرد ومعنى الجمعية كلًّا على حدة، فالقول بأنَّهما كلمتان أحق بالحمل على المسامحة، أو مجرد الاعتبار.

وأمَّا ما نقله من إثبات وضعين لمدخول اللام قبل الدخول وبعده، فإن أريد بالوضع بعد الدخول وضع المجموع فعين ما في «المختصر»، وإن أريد وضع المدخول وحده بشرط الدخول، ففيه أنه يستلزم إهمال اللام؛ إذ ليس موضوعاً على حدة ولا جزء الموضوع، وقيل: إنه يستلزم الاشتراك، وفيه نظر لتغاير موضوعي الوضعين ولو بالاعتبار.

وأمَّا ما ادعى حقيقة، ففيه أن كون الفرق بين المعرفة والنكرة بذلك إنَّما ذكروه فيما

بين المنكر على تقدير وضعه لنفس الحقيقة وبين المعرف بلام الجنس، لا بينه وبين المعرف مطلقًا، ولو سلم فلا دليل فيه على أن الدال هو كل من اللام ومدخوله، أو المجموع، وبالجملة فهو كلام لا يسمن ولا يغنِي من جوع.

القاضي: مثل أبي الحسين، إلا أن الصفة عنده كمخصِّص مستقل فلا يتناولها الدليل.

في «العضدي»: وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظيَّة بدليل أنَّها قد تشمل أفراد الموصوف، نحو الجسم حادث والصانع القديم، بل إنَّما يعلم من خارج.

في «المُسلَّم»: بل لفظيَّة؛ لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق، وقلَّما يكون اعتباريًّا، على أنه منقوض بالشرط.

أقولُ: كون التوصيف ولو بوصف شامل تقييدًا بمعنى إخراج بعض الأفراد ظاهر البطلان، وإن أريد غير هذا المعنى فلا يضر المستدل، والنقض بالشرط إنَّما يرد إن ثبتَ مجيئه مقرونًا بالعام مع شموله لأفراده، حتَّى يكون غير مخصِّص له.

عبد الجبار: مثلهما، إلا أن الاستثناء ليس بتخصيص لبقاء العموم في الإرادة، وإنَّما التخصيص في الاسناد.

القائلون: بأن التخصيص باللفظ حقيقة لولاه لكان مسلمون، والمُسلم مجازًا.

وأجيب بمنع الملازمة لِمَا عرفتَ من الفرق.



مسائل الاستثناء

وهو متصل ومنقطع، ولا تخصيص في المنقطع، واختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه، فقيل حقيقة، وقيل مجاز، وعلى الحقيقة قيل متواط، وقيل مشترك، وعلى التواطؤ حدُّه ما دلَّ على مخالفة بإلا وأخواتها، وأمَّا على الاشتراك والمجاز فلا يجتمعان في حدٍّ، بل يحد كل على حدة.

مسألة (١٤٦)

لا بدَّ لصحة المنقطع من مخالفة بوجه، فإمَّا بأن ينفي من المستثنى حكم المستثنى منه، أو يكون المستثنى نفسه حكمًا مخالفًا للمستثنى منه، مثل: ما زاد إلا ما نقص، وما نفع إلا ما ضرَّ، أي ما فعل الزيادة والنفع، لكنه فعل النقص والضرَّ، أو لكن النقص والضر أمره وشأنه، فما الثانية مصدرية، ولا يقال: ما جاءني زيدٌ إلا أن الجوهر الفرد حق.

مسألة (١٤٧)

أداة الاستثناء مجاز في المنقطع، وقيل حقيقة، فقيل مشترك، وقيل متواط، فتكون المخالفة ما بعدها لما قبلها.

لنا: تبادر إرادة إخراج ما بعدها فلا يكون مشتركًا ولا للمشترك، ومن ثمَّ لم يحمله علماء الأمصار على الانقطاع مهما أمكن الاتصال ولو بتأويل، فقالوا في نحو: له عليَّ ألف درهم إلا ثوبًا أو كرًّا، المستثنى قيمة الثوب والكرّ.

مسألة (١٤٨)

اختلف في المتصل دفعًا للتناقض المتوهم من إخراجه بعد دخوله على ثلاثة أقوال.

فالجمهور: المراد بعشرة في على عشرة إلا ثلاثة، هو السبعة وإلا ثلاثة قرينة كسائر المخصِّصات، والقاضي الباقلاني وبعض الحنفية: المركب من الأداة وطرفيها موضوعٌ للسبعة، فلها اسمان مفرد ومركب، واختاره إمام الحرمين، وقيل: أريد بعشرة كمالها،

ثـم أخـرج الثلاثـة ثم حكم علـى الباقي، واختاره ابـن الحاجب.

ورد في «المُسلَّم» بأنه قد لا يكون العموم المصحِّح للإخراج إلا بعد الإسناد نحو: ما جاءنِي إلا زيد.

أقولُ: العموم شرط اتفاقًا فيرد مثله على الجمهور، والجواب بأن عموم النكرة يفهم من وقوعها في كلام منفي قبل تمام حكمه مشترك.

الجمهور: لا يراد بعشرة كمالها؛ لأنه ما أقر إلا بسبعة فتعين الباقي.

وأجيب في «المختصر» بـأن الإقـرار إنَّـما هـو باعتبار الإسـناد، ولا إسـناد إلا بعد الإخراج، في «المُسـلَّم»: قـول الجمهـور هـو الصحيـح؛ لأن تناول العشـرة للثلاثـة بـاقٍ كمـا كان، فإن العشـرة مفهـوم واحـد لا يزيـد ولا ينقـص فهو من حيث هيَ هـيَ يمتنع أن تتصـف بإخـراج الثلاثـة منها.

وما قالوا في تحقيق الحقيقة: أن الإنسان الذي ليس بحيوان بل ليس بإنسان من الأفراد الفرضية للإنسـان، فمخالف للعُرف واللغة، ومنعه مكابرة، ولو سُـلم الاتصاف فلا يمنع التناول؛ لأن العشـرة عشـرة أطلقت أو قيِّدت، كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات.

ثـم لا إخـراج عـن الحكـم علـى الـكل أيضـًا؛ إذ لا حكـم إلا علـى السـبعة بالاتفاق، للـزوم التناقـض، فـلا إخـراج إلا تقديـرًا بمعنـى: لولاه لدخل، فالاسـتثناء لمنـع الدخـول، فالعشـرة إنَّـما استعمل في التَّركيـب لإفـادة أن الحكـم على السـبعة فقط.

أقـولُ: حاصلـه أنـه لو أريد العشـرة بكمالها لـم يصـح التصريـف فيها بإخـراج الثلاثـة عنهـا؛ إذ لا يتأتـى الزيـادة والنقصان في حقيقة الشـيء، وإلا لزم الانقلاب.

وأنتَ تعلم أنه بعيد عن المقصود بمراحل؛ إذ المراد بالإخراج عن العشـرة رفع بعض أجزائهـا مـع إبقـاء البعض حتى ترتفـع حقيقتها بارتفاع الجزء، لانقصـاص بعض الأجـزاء مـع بقـاء الحقيقـة، وهـذا كمـا يقـال: لـي عشـرة مخرجًـا أو مسـقطًـا أو منقوصًـا عنهـا ثلاثـة، ولا شـك في صحته عرفًا ولغةً.

فإن قيل: هذا تخصيص بالصفة فيراد الباقي وهو المطلوب.

قلتُ: يجوز أن يكون الاستثناء من قبيل: لي من العشرة ما يبقى بعد إسقاط ثلاثة منها، والمراد هاهُنا هو الكل قطعاً.

القائلون بإرادة الكل: **أوّلًا**: لولاه لكان المراد الباقي فلزم في اشتريتُ الجارية إلا نصفها استثناء نصفها من نصفها وهو باطل.

وثانيـًا: لزم عود الضمير إلى النصف فيكون المخرج هو الربع.

وأجيب عنه في «المُسلَّم»: المرجع لفظ الجارية باعتبار مفهومها الغير المراد.

أقولُ: للمستدل أن يقول: عدول عن الأصل من غير ضرورة.

وثالثـًا: أجمع أهل العربية أن الاستثناء المتصل إخراج بعض عن كل.

وأجيب في «المُسلَّم»: المراد الإخراج تقديرًا، والكلية باعتبار المفهوم ظاهرًا.

أقولُ: تأويل بلا ضروة، كما مرَّ.

ورابعـًا: العدد نصٌّ في مدلوله، وإرادة الباقي يبطل نصوصيته.

وأجيب في «المُسلَّم»: فرق بين المفهومية والإراداة بالحكم، وليس النصوصية إلا بحسب الأول.

أقولُ: نصّ القوم على نصوصية العدد ظاهر في النصوصية بحسب الإرادة، فإن النصوصية بحسب الفهم ثابتة لكل لفظ بالقياس إلى معناه اللغوي.

القاضي: تساقط المذهبان بدلائلهما، فتعيَّن الثالث إذ لا رابع.

ورد **أوّلًا**: في «المختصر» بلزوم عود الضمير في (إلا نصفها) إلى جزء الاسم، ولزوم خلاف إجماع أهل العربية، وبلزوم التركيب من ثلاثة ألفاظ، أي: الامتزاجي وإعراب الجزء الأول من المركب مع أنه غير مضاف، أي ولو حكمًا كاثني عشر، وإلتزامه خروج عن قانون العربية.

ومن العجب ما في «المُسلَّم» تبعـًا «للتحرير» أن التركيب من ثلاثة في غير المحكي، والأول غير مضاف، ولا معرب، ولا حرف خلاف اللغة؛ إذ يفيد أن التركيب من ثلاثة فيما إذا كان الأول معربـًا، أو حرفـًا جائز، ولا معنى له، ولو تمَّ لم يصح الرد؛ إذ المستثنى

منه معرب إلا نادرًا.

وثانيًا: بما في «التوضيح» من أنه على هذا يكون التخصيص بالاستثناء فيما إذا كان المستثنى منه عددًا، كمفهوم اللقب وهو مردود عند الجمهور.

وثالثًا: في «المُسلَّم» بأنه يلزم منه أن يكون لكل عدد أسماء غير متناهية، فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد.

أقولُ: بطلان اللازم ممنوع؛ لجوازه في الوضع النوعي كيف لا؟ والمجاز موضوع نوعًا، ويلزم على الجمهور مجازات غير متناهية.

ثم في «المُسلَّم» تبعًا «للتحرير»: لمَّا كان قول القاضي خلاف البديهة؛ للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها أوَّل بأن مراده أن المجموع حقيقة في السبعة، بمعنى أن المفردات مستعملة في معانيها، ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة لا يتبادر إلى الفهم غيرها، وهذا يرجع إلى أحد المذهبين.

أقولُ: إذا كانت العشرة باقية على معناها الوضعي، لزم أن يحكم عليها بعد إخراج الثلاثة، فيلزم مذهب ابن الحاجب معينًا.

مسألة (١٤٩)

شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه ولو حكمًا، فلا يضر الانقطاع لسُعال ونحوه ممَّا لا يعد فاصلًا عرفًا، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: يصح الانفصال وإن طال الزمان شهرًا أو سنةً أو مطلقًا.

وعن أحمد: يصح الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كسائر المخصصات.

في «المُسلَّم»: ولا نقض بالشرط كما في «المنهاج»؛ لقولهم بجواز تأخير الشرط أيضًا مع النية، فلا اتفاق.

أقولُ: في «المنهاج»: وعن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء قياسًا على التخصيص بغيره، والجواب: النقض بالصفة والغاية.

ثم إن بعضهم أول ما عن ابن عباس لبعده جدًّا بما عن أحمد، وقيل: يصح الفصل

مادام في المجلس كما عن الحسن، وطاوس، وعطاء، وقيل: هو قول أحمد.

لنا: **أوّلًا**: لو قال: عليَّ عشرة ثم زاد بعد شهر إلا ثلاثة، عدَّ لغوًا بالإجماع كما في «العضدي»، أو بإجماع الأدباء كما في «المنهاج».

وثانيًا: لولاه لم يجزم بصدقٍ وكذبٍ، وعقدٍ وفسخٍ، في «الكشاف» وغيره: إن المنصور الدوانيقي ثاني العباسية عتب أبا حنيفة في مخالفته لمذهب جدِّه ابن عباس في هذه المسألة، فأجاب بأن هذا يرجع عليك، أفترضى لمن يُبايعك أن يخرج من عندك فيستثني، فاستحسنه المنصور.

وثالثًا: لو جاز الفصل لم يعين تعالى لبَر أيوب أخذ الضغث، بل كان الاستثناء أولى، ولم يأمر صلى الله عليه وآله وسلَّم بتكفير الحانث عن يمينه معينًا لثبوت التخيير حينئذٍ بينه وبين الاستثناء، كذا في «المختصر»، والمراد أنه لم يعينه مطلقًا، فاندفع ما قيل أنه لا ينتهض على من جوَّز بشرط النية.

في «المُسلَّم»: في الملازمتين نظر؛ لأن جواز الفصل لا يستلزم رجحانه على عدمه.

أقولُ: يكفي لصحة الملازمتين عدم رجحان عدمه، بل عدم وجوب تركه؛ إذ ظاهر الأمر الوجوب وهو ظاهر.

المجوِّزون: **أوّلًا**: قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لأغزون قريشًا» ثمَّ سكت فقال بعده: «إن شاء الله تعالى».

وأجيب في «المختصر» بحمله على السكوت العارض لضرورة.

وما في «المُسلَّم» تبعًا «للتحرير»: أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «إن شاء الله تعالى» كان بعد سنةٍ، فلا يصح الحمل، ففيه ما في «التقرير»: أن المروي في «سنن أبي داود» السكوت مطلقًا، وأمَّا ذكر السنة فغير معلوم.

وأجيب في «التحرير» بأن الاستثناء متعلق بمقدر بقرينة المذكور، أي: لأغزون.

وثانيًا: سأله اليهود عن مدة لبث أهل الكهف فقال: «غدًا أجيبكم» فتأخر الوحي بضعة عشر يومًا ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، فقال عليه وآله الصلاة والسلام: «إن شاء الله تعالى»، ولا كلام ثمَّة

يرتبط به إلا قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «غدًا أجيبكم».

وأجيب بجواز أن يكون المعنى: أفعل ما أمرني الله تعالى به، من ذكر مشية الله تعالى إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: ابن عباس رضي الله عنه عربي فصيح ثقة، فقوله متبع.

وأجيب بأنه خلاف الإجماع، فمؤول بما مرَّ من شرط سبق النية، أو بأن امتثال الأمر بالاستثناء يتأتى بالإتيان به بعد شهر من قوله: ﴿إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣﴾ [الكهف: ٢٣]، بأن يعيد هذا القول بعد الشهر ويصل الاستثناء به.

مسألة (١٥٠)

الاستثناء المستغرق باطل، ففي «المختصر» بالاتفاق، وفي «التحرير»: فصله الحنفية إلى ما بلفظ الصدر أو مساويه، يعني في المفهوم، كعبيدي أحرار إلا مماليكي فيمتنع، وإلى ما بغيرهما كعبيدي أحرار إلا هؤلا، أو إلا سالمًا وغانماً وراشدًا، وهم الكل أو نسائي طوالق إلا فلانة وفلانة وفلانة، وهن الكل فلا.

في «المُسلَّم»: فلعلهم اكتفوا بالأفراد الممكنة، وعلى هذا فينبغي أن يجوز التخصيص إلى الاحتمال لا إلى الواحد فقط، قيل: يعني إلى احتمال بقاء واحد لا إلى الواحد المحقق.

أقولُ: الظاهر لزوم صحة التخصيص المستغرق، فإن الفرق بالاستقلال وعدمه لا أثر له، وأمَّا غير المستغرق فالأكثر على جواز المساوي والأكثر، ومنعهما الحنابلة والقاضي الباقلاني في قول له إيجاباً لبقاء الأكثر، وقيل بمنع الأكثر فقط، وهو قول آخر للقاضي، وقيل بمنعهما في العدد لا في غيره، نحو أكرم القوم إلا الجهال والعالِم فيهم واحد.

لنا: **أوَّلًا**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ۝٤٢﴾ [الحجر: ٤٢]، ومن فيه بيانية؛ لأن الغاوين كلهم متبعوه، فاستثنى الغاوين وهم أكثر؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ۝١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣]، دلَّ على أن الأكثر غير مؤمن، وكل غير مؤمن فهو غاوٍ، كذا في «العضدي».

قيل عليه: لا حاجة إلى إثبات أن من للبيان، بل يكفي كون المتبعين أكثر.

ودفع في «المُسلَّم» بأنه رُبَّما يمنع حينئذٍ الكبرى القائلة: كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج إلى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاوٍ، وكل غاوٍ فهو متبعه فيرجع إلى ذلك.

أقولُ: منع تلك الكبرى مكابرة صريحة؛ لأنَّها من الضروريات الدينية، ولو فرض قبولها للمنع فصغرى دليلها ليست بأوضح منها فتقبله أيضاً، والحق أن «العضدي» إنَّما احتاج إلى ذلك الإثبات توجيهاً لما في «المختصر» أن الغاوين أكثر.

وثانياً: قوله عليه وآله الصلاة والسلام حكايةً عن ربِّ العزة تعالى وتقدس فيما رواه: «كلكم جائع إلا من أطعمته»، ولا شك أن من أطعمه أكثر، وهذان الدليلان ينتهضان في غير العدد مطلقًا، وفي العدد إلزامًا على غير القائل بالفصل.

وثالثاً: اتفاق فقهاء الأمصار على لزوم واحد في عليَّ عشرة إلا تسعة، وهو دليل صحة الاستثناء لغةً.

المانعون لاستثناء غير الأقل: **أوَّلًا:** الأصل عدم صحَّة الاستثناء مطلقًا؛ لأنه إنكار بعد إقرار خالفناه في الأقل؛ لأنه ينسى فيتدارك.

قلنا: ليس في الاستثناء حكمان على المستثنى فليس الإنكار بعد الإقرار، ولو سلم فالدليل قائم في الأكثر أيضاً، فيجب إتباعه؛ لأن المئنة تغلب المظنة.

وثانيًا: لو قال: عليَّ عشرة إلا تسعة ونصفا وثلثًا، عدَّ قبيحاً ركيكاً، وما ذاك إلا لأن الباقي وهو السدس قليل.

وأجيب بأن الاستقباح لا يقتضي عدم الصحة، كما لو قال: عشرة إلا دانقاً ودانقاً وعدَّ إلى عشرين دانقاً، فإنه يستقبح مع أن المجموع ثلث العشرة وهو أقل، والوجه اشتماله على التطويل مع إمكان الاختصار السهل، وذلك إنَّما يخل بالبلاغة ولا كلام فيه.

مسألة (١٥١)

شرط الاتصال عند الحنفية الدخول قصدًا لا تبعاً، فلذا أبطل أبو يوسف استثناء الإقرار من الخصومة في التوكيل بها؛ إذ الخصومة لا تنتظمه، وإنَّما يثبت من حيث أن التوكيل

إقامة له مقام نفسه، وإنما أجازه محمد لجعله الخصومة مجازًا عن مطلق الجواب؛ لأن الحقيقة مهجورة شرعًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦]، وعلى هذا صح استثناء الإنكار عنده وبطل عند أبي يوسف؛ لأنه مُسْتغرق، كذا في «التحرير».

مسألة (١٥٢)

الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس عند الجمهور، وطائفة من الحنفية، منهم فخر الإسلام، ومعظمهم على أنه لا حكم فيه أصلًا، وإنما هو لبيان أن الحكم على الباقي، ونسب إلى أبي حنيفة في «المختصر» الخلاف في العكس فقط، وظاهره كما في «العضدي» أنه من الإثبات نفي اتفاقًا.

وفي «شرح الشرح»: أن الاتفاق فيه ممَّا اشتهر من كلام الشافعية، والمذكور في كتب الحنفية النفي في المقامين.

لنا: **أوَّلًا**: النقل عن أهل العربية أنه كذلك، وهو المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ.

وثانيًا: كلمة التوحيد؛ إذ لا بدَّ فيه من النفي والإثبات.

وأجيب **أوَّلًا**: في «العضدي» بأن الحنفية يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي السابق عن المستثنى، لا نفي النسبة الخارجية، فاللازم عدم التعارض للمستثنى وجعله كالمسكوت عنه، إلا أن السكوت عن الإثبات يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية، بخلاف السكوت عن النفي، فكان الاستثناء من الإثبات نفيًا دون عكسه.

وأمَّا كلمة التوحيد فعلى عُرف الشرع.

أقولُ: كان مبنى الجواب أن المنقول عن أهل العربية هو إجمال أن الاستثناء نقض لحكم الصدر، لا تفصيل أنه من الإثبات نفي وبالعكس؛ إذ على هذا لا يصح الحمل إلا تجوزًا، ومع هذا فقد رد بأنه لا يتأتى فيما هو العمدة في مأخذ الأحكام، وهو الإنشاء لعدم النسبة الخارجية فيه، فيلزم أن يكون فيه الاتفاق، كذا في «شرح الشرح».

وبأن عرف الشرع حادث، والكلام قبل حدوثه في أول الإسلام.

ويمكن دفع الأول بأن الإنشاء يستلزم الخبر كالأمر للحكم بالوجوب.

والثانِي بأن المخاطب بالتوحيد في أول الإسلام ما كان دهريًا بل مشركاً، فكان يتم توحيده بنفي الآلهة الباطلة، نعم صارت حقيقة عرفية في النفي والإثبات جميعاً.

ثم إنَّ ما ذكره من إفادة الاستثناء في الإثبات النفيَ باعتبار البراءة الأصلية، معارضاً بإفادته في النفي الإثبات بالإباحة الأصلية كما في «المُسلَّم».

ويمكن أن يجاب عنه بأن الإثبات بالإباحة الأصلية إنَّما يتصور في الاستثناء عن النهي، وليس بنفي، بل هو إثبات لوجوب الكف.

وثانياً: بأن النزاع في الدلالة لغةً والنقل محمول على ثبوتها عرفًا، وقد قالوا به فيلزم سبعة في: ليس عليَّ إلا سبعة ويتم التوحيد، وعلى هذا سقط ما قيل أن إنكار دلالة: ما قام إلا زيد، على ثبوت القيام يكاد يلحق بإنكار الضروريات.

أقولُ: الحق أنه قول بالمدعى؛ إذ لا عُرف هناك إلا العرف العام، والحقيقة العرفية أولَى من الحقيقة اللغوية؛ إذ هي مجاز في العرف، على أنه لا دليل على الوضع اللغوي إلا الإطلاقات العرفية، وإنَّما يتصور مخالفة العرف لوضع اللغة فيما إذا كان اللفظ مشتقًا يعرف من قانون الاشتقاق موضوعه اللغوي، وتعورف استعماله في غيره كدابة فإن اشتقاقه من الدَّبيب يقتضي وضعه لما يدبُّ مطلقًا، والتعارف لذات القوائم الأربع، هذا.

وما في «المُسلَّم» ردًّا للجواب من أنه يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغةً، نحو عليَّ عشرة إلا ثمانية إلا سبعة، بأن يراد استثناء السبعة عن الثمانية المستثناة عن عشرة، فيبقي منها تسعة، وقد صحَّ على الأصح.

فأقولُ: يمكن إلتزام اللازم، فإن صحته إنما عُلم عرفًا لا لغةً.

ثم إنه قد استدل على أصل المدعى في «المُسلَّم» بأنه لولاه للغا المنقطع؛ إذ الذكر وعدمه حينئذٍ سواء، والفرق تحكُّم.

أقولُ: يريد الفرق بينه وبين المتصل، أو بين الذكر وعدمه، وعلى أيِّ حال يرد عليه كما قيل: أن الأداة في المنقطع مجاز كما مرَّ، فيجوز أن يكون وضعها لإخراج المستثنى بجعله كالمسكوت عنه، والتجوز بها لإفادة خلاف حكم الصدر فيما يتوهم فيه الوفاق، إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل.

المخالفون: **أوّلًا**: نقل عن أهل اللغة أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا.

وأجيب عنه في «المُسلَّم» بأنه لا ينافي ذلك، فإن هذا باعتبار حال المستثنى منه، وأمَّا الاقتصار على حكم الصَّدر فلا نصَّ فيه، ومن هاهُنا علم اندفاع ما قيل: أن القول بالحكمين لايتأتى مع اختيار أن الاسناد بعد الإخراج.

أقولُ: وجه الاندفاع أن إسناد الحكم إلى الباقي لا ينافي إسناد نقيضه إلى المخرج.

وثانيـًا: لو كان للزم من «لا صلاة إلا بطهور» صحتها بمجرد الطهور، ومن «لا علم إلا بحياة» ثبوته بمجردها.

وأجيب **أوّلًا**: بما قال الآمدي: أنه منقطع، فلا إخراج فيه.

ورد في «العضدي» بأنه مفرغ، وكل مفرغ متصل.

وفي «شرح الشرح» بأن المستثنى ليس نفس الحياة والطهور، بل الجار والمجرور.

وثانيـًا: في «المنهاج» بحمله على المبالغة كأنه لا شرط غيرهما.

ورد في «المُسلَّم» بأنه خلاف الأصل سيَّما في الشرع.

وثالثـًا: بما هو المشهور عن الجمهور من أنه يفيد ثبوت الصلاة مع الطهور في الجملة، وذلك إذا تحقق سائر الشروط.

ورد في «شرح الشرح» بأن الاستثناء عن النفي يجب أن يكون إثباتًا البتة، لا أن يكون مترددًا بين النفي والإثبات.

أقولُ: الإيجاب الجزئي في المستثنى لا شبهة فيه، والإيجاب الكلي غير لازم.

ورابعـًا: في «المختصر» بأنه إن قدر «لا صلاة إلا صلاة بطهور» اطرد الحكم؛ لأن كل صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعـًا، وإن قدر صلاة تثبت بوجه إلا باقترانِها بالطهور، أفاد كونه شرطـًا لها، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط كليًّا، بل في الجملة وهو ثابت هنا.

وأورد في «شرح الشرح» على التقدير الأول أنه إن أريد الحصول الشرعي فلا اطراد؛ إذ قد يوجد الطهور بدون سائر الشرائط، وإن أريد الحسيّ فلا معنى للاستثناء؛ إذ هي

تحصل حسًّا بغير طهور أيضًا.

أقولُ: يمكن أن يراد الشرعي ويكون المعنى: لا صلاة تحصل شرعًا إلا صلاة حاصلة شرعًا بطهور.

وخامسًا: في «شرح الشرح»: على التقدير الأول بأن عموم صلاة بطهور إمَّا أن يثبت بدلالة وصف النكرة بصفة عامة، أو بدلالة الكلام على أن علة الصحة هي الوصف، والأول ممنوعٌ، والثانِي مختصٌّ بما إذا كان الوصف صالحًا للاستقلال بالعلية، ولم يعارضة قاطع، ومن هذا أخذ ما أجيب به في «المُسلَّم» من أن البطلان لقاطع دلَّ على اشتراط أمر آخر لا يضر، فإنه مخصِّص لعموم حكم المستثنى، ولا يخفى ما في المأخوذ من الاختلال؛ إذ يلزم منه أن يكون كل من: لا صلاة إلا بطهور، ولا صلاة إلا بالنية، إذا ورد متراخيًا عن الآخر ناسخًا له على المشهور من اشتراط المقارنة في المخصِّص، وبطلان اللازم ممَّا لا شبهة فيه.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» **سادسًا**: من أن مثل هذا الكلام متعارفٌ في إفادة الاشتراط والتوقف، فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى، وإمَّا أنه يوجد معه في الجملة فلا دلالة للفظ عليه.

فأقولُ: كلام لا يرتضيه عاقل جوابًا عن الدليل؛ إذ فيه اعترافٌ صريحٌ بالمدعى.

نعم في «شرح الشرح»: تقرير الاستدلال الحنفية أن مثل لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولي، ولا ملك إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل إنَّما يدل على اشتراط المستثنى منه بالمستثنى، لا على تحققه، ولو كان الاستثناء من النفي إثباتًا للزم ثبوته معه البتة.

ثمَّ هاهُنا فوائد

الأولى: في كلمة التوحيد إشكال مشهور، فإن الخبر المقدر إمَّا موجود، فلا يلزم نفي إمكان غيره تعالى، أو ممكن فلا يلزم إثبات وجوده تعالى.

وأجيب **أوَّلًا**: بما مرَّ من «العضدي» أن كلمة التوحيد على عرف الشرع.

وثانيًا: بأن إثبات وجوده تعالى مركوز في العقول، والمقصود نفي الشريك.

وثالثًا: بما للزمخشري أنه لا حاجة إلى تقدير الخبر؛ إذ أصل التركيب: الله إله، فأدخل لا وإلا للحصر، فالمسند إليه هو الله، والمسند هو الإله.

واستبعد بأن الاستثناء يستدعي الحكم بالضرورة، وقد يدفع بأن لا وإلا عندهم كإنَّما، ولو قيل إنَّما الإله الله لتمَّ الكلام من غير تقدير، فكذا في لا وإلا.

ورد بأن كون لا وإلا من أدوات القصر كإنَّما لا يقتضي تساويهما من جميع الوجوه.

ورابعًا: على تقدير الوجود بأن مطلقات الإلهيات ضرورية، لتعالي الإله عن التغير والتبدل، فوجوده تعالى يستلزم وجوبه وعدم غيره امتناعه، وعلى تقدير الإمكان ممكنات الإلهيات ضرورية؛ لما تقرر من أن كلما يمكن للواجب فهو ضروري، فيلزم من إمكان وجوده تعالى وجوده، بل وجوبه.

الثانية: في «التوضيح»: إثبات خلاف حكم الصدر للمستثنى بطريق المنطوق إنَّما يتأتى على قول الجمهور، وأمَّا على مذهب القاضي ففي العدد بطريق مفهوم اللقب، وفي غيره بمفهوم الوصف، وعلى مختار ابن الحاجب آكد من المفهوم فبطريق الإشارة.

أقولُ: مفاده حصر المنطوق في العبارة.

وفي «التحرير»: الحكم الثانِي، أي حكم المستثنى عند موافقي الجمهور ومن الحنفية إشارة، وهو منطوق غير مقصود بالسوق، لكن عبارة «الهداية» في: ما أنت إلا حر يعتق؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد ظاهر في العبارة، والأوجه أنه منطوق إشارة مرَّة، وعبارة أخرى؛ إذ قد يقصد الحكم الأول، أي حكم الباقي فقط نحو: عليَّ عشرة إلا ثلاثة، فإن المقصود منه هو الإقرار بسبعة، وقد يقصدان ككلمة التوحيد، والمفرغ، وجاء القوم إلا زيدًا.

أقولُ: وقد يقصد في المفرغ الثانِي فقط كما أنت إلا حر فإنه لإثبات العتق مؤكدًا.

الثالثة: يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل قلة بجنسه متفاضلًا، كحفنة بحفنتين عند الحنفية لا الشافعية، مع قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام

إلا سواءً بسواءٍ»، وبناه فخر الإسلام وأتباعه على أن الاستثناء معارضة عند الشافعي، فالمعنى لكم بيع طعام بمساو، فما سواه ممنوعٌ بالصدر، وعند الحنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة، بل في الباقي وهو المفاضلة، والمجازفة، والكل يستند في الكيلي إلى الكيل، فما لا يدخل تحته غير مذكور، فيبقى على أصل الإباحة.

وفيه نظر ظاهر؛ إذ مبنى الاختلاف على تناول حكم الصدر للقليل الغير المساوي عنده كما هو الظاهر، وعدمه عندهم باعتبار أن اختلاف الأحوال إنَّما يتأتى في الكثير فهو المراد دون القليل، ولا مدخل في هذا للقول بالمعارضة وعدمه.

وفي «التحرير»: مبناه الاختلاف في تعيين المستثنى منه المقدر، فالحنفية قدروا النوع القريب للمستثنى، أي: لا تبيعوا طعامًا يكال إلا مساويًا، والشافعية نوعًا أعلى منه على معنى: لا تبيعوا طعامًا في حال، فيشمل القليل، والأول أولى لتبادر الذهن في ما في الدار إلا زيد إلى الإنسان دون الحيوان.

أقولُ: لهم أن يقولوا **أوَّلًا**: الأعلى أولى ترجيحًا لجانب الحرمة، ولتبادر الذهن إليه، لا إلى المكيلية أو الكثرة.

وثانيًا: المكيلية بالفعل أقرب من التي بالقوة، فلينجز الجزاف.

وثالثًا: يمكن التسوية في القليل بكيل صغير، واعتبار الصاع في كثير من الأحكام لا ينافي اعتبار غيره أيضًا في الجملة.

مسألة (١٥٣)

الاستثناء بعد جمل متعاطفة، الحنفية للأخيرة، والشافعية، بل قيل: والمالكية، وأحمد: للكل، والنزاع في الظهور لا الجواز، والقاضي الباقلانِي، والإمام الغزالي، والرازي في «المعالم» بالوقف، بمعنى لا ندري، والمرتضى بالاشتراك، فيتوقف إلى القرينة، فهؤلاء يصرفونه إلى الأخيرة كالحنفية، ولكن لعدم ظهور الشمول لا لظهور عدمه، فخلافهم لهم في المأخذ فقط.

وأبو الحسين البصري: إن ظهر الإضراب عن الأولى إلى الثانية، بأن تختلفا نوعًا

كما بالخبرية والإنشائية، أو بكونهما أمرًا ونَهيًا، أو اسمًا بأن يختلف الاسم المستثنى منه فيهما ولا يكون الثاني ضمير الأول، أو حكمًا بأن يختلف مضمونهما غير مشتركين في غرض، كالتعظيم والإهانة فللأخيرة، وإلا فللجميع، وحاصله أنه للكل إلا لمانع، ولكن حصر المانع فيما فصل فهو كالشافعية، إلا أنه انفصل عنهم بذلك التفصيل.

وفي «المختصر»: إنه إن ظهر انقطاع الثانية عن الأولى بأمارة مَّا فللأخيرة، أو الاتصال فللكل، أو لا ولا فالوقف، ومرجعه إلى الوقف مطلقًا؛ لأن الواقف إنما يقف عند عدم الأمارة.

الحنفية: **أوَّلًا**: حكم الأولى متيقن، ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك؛ لجواز كونه للأخيرة فقط فلا يعارضه.

وأجيب في «المختصر» بمنع تيقّن حكم الأولى لجواز كون الاستثناء للكل، وبالمعارضة بالمثل في الأخيرة؛ لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل.

ودفع في «المُسلَّم» تبعًا «للتحرير» بأن حكم الأولى ظاهر ورفعه مشكوك، بخلاف الأخيرة؛ لأن الرفع هو الظاهر فيها؛ إذ الكلام فيما لا صارف عنها، ولذا لزم فيها اتفاقًا.

أقولُ: ظهور حكم الأولى ممنوعٌ؛ لتوقفه على عدم ظهور التعلق بالكل، وهو أول المسألة، وإن أريد الظهور قبل الاستثناء، فإن أريد الشك في رفع حكم الأولى بمعنى تساوي طرفيه فممنوعٌ؛ لما ذكر، وإن أريد بمعنى جواز طرفيه ولو مع رجحان ثبوته فعدم معارضته لظهور حكم الأولى ممنوعٌ، على أن إثبات ظهور الرفع في الثانية بالاتفاق مصادرة، إلا أن يثبت بالقرب أو بلزومه من التعلق بالكل.

وأمَّا إثبات الشك بمعنى التساوي بأن الاستثناء استعمل في الوجهين والأصل الحقيقة، ففيه أن المجاز أوْلَى، فيجوز التجوز في التعلق بالثانية، إلا أن يقال: لا يتعين المجاز إلا بدليل، والأصل عدمه.

وثانيًا: الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فتمنع تعلقه بِها كالسكوت.

وأجيب في «المختصر» بمنع الحيلولة؛ لجواز كونهما كجملة واحدة للعطف.

ودفع في «المُسلَّم» بأن الاتصال بالعطف ضعيف؛ لتحققة مع الصارف فيعتبر بدليل.

أقولُ: الظاهر أنه أراد وجود الاتصال بالعطف مع الصارف عن التعلق بالكل.

وفيه أن كون هذا الاتصال مصحِّحاً أو مقتضيًا للتعلق بالكل لا ينافي ثبوت الصرف عنه بدليل أقوى منه.

وثالثاً: لو قال: عليَّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين، لزم ثمانية؛ لعود إلا اثنين إلى الأربعة، ولو عاد إليها وإلى العشرة معًا كان اللازم ستَّة.

وأجيب في «المختصر» بأنه في غير محل النزاع؛ لعدم العطف والجمل، وبأن العود إلى الجميع هُنا متعذر.

في «العضدي»: وإلا كان الاثنان مثبتاً ومنفياً وكان لغوًا؛ إذ معه يلزم الستة كما بدونه، فكان الأقرب أولى.

ودفع لزوم التناقض في «المُسلَّم» بأنه مشروط بوحدة الموضوع وليس، وفي «حواشيه»: لأن المثبت من جملة الأربعة المنفية، والمنفي من الستة الباقية من العشرة.

أقولُ: فيه أن لفظ الاثنين بالنسبة إلى الاثنينات كالواحد بالنسبة إلى الآحاد، فلا يجوز استعماله في فردين من مدلوله، كالواحد في واحدين.

ورابعًا: صرف الاستثناء إلى ما قبله إنَّما هو لضرورة عدم استقلاله، والواجب ضرورة يتقدر بقدرها، وتندفع بالأخيرة.

وأجيب في «المختصر» بأنه يجوز أن يكون وضعه للجميع، فيكون الصرف إليه وضعيًّا لا ضروريًّا.

وفي «المُسلَّم»: وأيضاً فالكلام في قدر الضرورة، يعنِي أن الضروري على تقدير الوضع للكل هو الصرف إليه بتمامه، ثم قال: وما في «المنهاج» من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها، ففيه أنه لا اتفاق إلا في الشرط خاصَّة، كما صرَّح به الإمام الرازي، فلا نقض إلا به، وسيأتِي وجه الفرق.

الشافعية: **أوّلًا**: العطف يجعل المتعدد كالمفرد، ولذا يقال: الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، وأجيب بأن ذلك في المفردات أو ما في حكمها من الجمل التي لها

محل من الإعراب، أو وقعت صلة أو نحوها، وأمَّا في الجمل المستقلة فممنوعٌ؛ للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم، وبكر شجعان ليس كالمفرد.

أقولُ: وعلى التسليم يمكن أن يجاب بما في «المُسلَّم» من أنه إنَّما يتمُّ لو كان عطف الثانية بدون الاستثناء، وهو ممنوعٌ.

وثانيًا: ولو قال: إن شاء الله، بعد أيمان متعدِّدة أبطل الجميع.

وأجيب في «المختصر» بأنه شرط لا استثناء، فإن ألحق به كان قياسًا في اللغة وهو باطل، ولو سلم فالفرق أن الشرط مقدَّم تقديرًا، وإن سلم فالحلف قرينة اتصال الجمل والكلام على تقدير عدمها.

في «العضدي»: وقد يقال على الثانِي أن الشرط يقدر تقديمه على ما يرجع إليه، فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المراد أنه لمَّا زال عن مكانه لم يتعيَّن الأخيرة بالاتصال، فيقدم على الجميع دفعًا للترجيح.

أقولُ: الإزالة إنَّما هو لتعلقه بما يتعلَّق به، فلو كان بالأخيرة فقط كان التقديم عليها فقط أيضًا، على أن الإزالة خلاف الأصل، فتقليله أولى.

ثم في «المُسلَّم» جوابًا عن الدليل: نقل عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التي تليه، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخَّر فبالثانية.

أقولُ: إن صح فخلاف شذوذ لا يقدح في التمسك باتفاق الجمهور، سيَّما مع موافقة الخصم.

وثالثًا: لو كرر الاستثناء الواحد عن الجمل عدَّ مستهجنًا، ولولا العود إلى الجميع واغناءه عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقًا حينئذٍ.

وأجيب بأن الاستهجان إنَّما هو عند قرينة العود إلى الكل والكلام عند عدمها، على أن التعين ممنوعٌ؛ لجواز نصب القرينة أو التصريح بأن يقول بعد الجمل: إلا كذا في الجميع.

ورابعـًا: صالح للكل فالقصر على البعض تحكم.

وأجيب في «المختصر» بأن صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر.

وفي «شرح الشرح»: إنَّما يتم إن لم يضم إلى الصلاحية لزوم التحكم، وإن ضم فالجواب المنع؛ إذ القرب مرجِّح.

وأمَّا ما أجيب به في «المُسلَّم» من أنه صالح لكل فالكل تحكم، ففيه أن الجعل للكل مجموعًا يتضمَّن الجعل لكل أفرادًا، فلا تحكم فيه.

فإن قيل: صالح للقصر على كل، قلنا: أمَّا بلا دليل فتحكم، وأمَّا معه فلا كلام فيه.

وخامسـًا: لو قال: عليَّ خمسة وخمسة إلا ستًّا، فللكل اتفاقـًا.

وأجيب بأنه في غير محل النزاع؛ إذ لا جمل هنا، ولا صلاحية للأخير وحده، ولا للجميع بل للمجموع من حيث هو مجموع.

القائلون بالاشتراك: **أوَّلًا:** حسن الاستفهام أيُّهما المراد، وهو دليل الاشتراك.

وأجيب بأنه حسنه للجهل بالحقيقة، أو لرفع احتمال الآخر، فإن الظهور لا يستلزم النصوصية.

وثانيـًا: صحَّ للجميع وللأخيرة، والأصل حقيقة.

وأجيب بأن الأصل عدم الاشتراك والمجاز أَوْلَى.

وفي «المُسلَّم» جوابًا آخر منقوض بما عدا الأخيرة فإنه صحيح ولعله مجاز بالاتفاق.

الواقفون بمعنى لا ندري: الاتصال بالعطف يجعلها كالواحدة، والانفصال يجعلها كالأجانب، وتعدد الأشكال والأشباه يوجب الإشكال والاشتباه.

وأجيب: ممنوعٌ لما تقدم من الدليل، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: لهم أن يقولوا: مدفوع بتعارض الدلائل.

فائدة: قصر الحنفية استثناء التائبين عن حكم القاذفين في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ [النور: ٤]، على ما يليه، فردوا شهادة المحدود في قذف ولو تاب، خلافـًا للأئمَّة الثلاثة، فهم صرفوه

إلى ما يليه مع ﴿لَا تَقۡبَلُواْ﴾ لا إلى ﴿فَٱجۡلِدُوا﴾ لمنع الدليل عن تعلقه به، وهو أن الجلد حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة.

في «المُسلَّم»: إنَّما يتمُّ فارقًا لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد.

أقولُ: لهم أن يقولوا: لم يقم دليل على كونه من تمامه والأصل عدمه، ولو سلم جاز إتمامه به مع كونه مغيبًا بالتوبة كما لا يخفى.

الحنفية: أوَّلًا: ما تقدَّم.

وثانيـًا: ﴿لَا تَقۡبَلُواْ﴾ فعلية طلبية ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ اسمية إخبارية فلا يتعاطفان، بل الواو للاعتراض.

قيل عليه: الممتنع عطف الخبرية على الإنشائية فيما لا محلَّ له من الإعراب، وهي هاهُنا خبر المبتداء.

ودفع في «المُسلَّم» بأن الكلام في التَّرجيح إذا تردَّد، ولا شكَّ أن المماثلة أبلغ.

أقولُ: لهم أن يقولوا: أصل الواو العطف، فهو الأولى.

وثالثـًا: ﴿لَا تَقۡبَلُواْ﴾ خطاب للحكام، ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ﴾ للنبي عليه وآله الصلاة والسلام بدليل الكاف.

وفيه ما في «التلويح»: لا امتناع في إفراد الكاف في خطاب الجماعة.

وفي «المُسلَّم»: لو منع اختلاف المخاطب بالجملتين العطف على جزء الجملة لمنعه على كلها، واللازم باطل اتفاقًا، إلا أن يقال حينئذٍ عطف الحاصل على الحاصل على ما جوَّزه صاحب «المفتاح» في نحو: زيد يعاقب بالقيد والإزهاق، وبشِّر عمرًا بالعفو والإطلاق.

أقولُ: يتأتَّى مثله في العطف على ﴿لَا تَقۡبَلُواْ﴾ أيضـًا.

ورابعـًا: أنه منقطع فلا يكون ممَّا نحن فيه.

في «التقرير» قاله فخر الإسلام، والقاضي أبو زيد، والشمس السرخسي.

ففخر الإسلام: لأن الفاسقين لا يتناول التائبين.

وفيه ما في «التوضيح»: أن المستثنى منه ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ﴾ و﴿ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ حكمه، والواجب دخول المستثنى في المستثنى منه لا في حكمه؛ إذ لو دخل فيه أيضاً لم يصح استثناءه عنه.

والقاضي أبو زيد: لأن المستثنى وإن دخل في الصدر ولكن لم يقصد إخراجه عن حكمه، ولكن إثبات حكم آخر له، وهو أن التائب لا يبقى فاسقًا، وارتضاه الصدر.

وفيه ما يلوح من «التلويح» أن الظاهر من ﴿هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ الثبات والدوام، ويصح إخراج التائبين عن هذ الحكم لزوال فسقهم بالتوبة، فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع.

فإن قيل: بل الظاهر من اسم الفاعل الثبوت في الحال، والظاهر من الحال هنا هو حال الرمي، والتائب فاسق في هذا الحال فلا يصح إخراجه.

قلتُ: لو سُلم يجب أن يراد بحال الرمي ما يشمل حال الاشتغال به وما بعده، وإلا لم يدل الآية على كونهم فاسقين عند الفراق، وهو باطل قطعاً.

وقيل: الاستثناء منقطع على معنى أنَّهم فاسقون في جميع الأحوال إلا في حال التوبة.

وفيه أنه يحتاج إلى تكلف تقدير مضافين، ومع هذا يكون مفرغًا والمفرغ متصل البتة.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» في توجيه الانقطاع من أن جملة ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝٤﴾ تشتمل على ذات وصفة، واستثناء الذات من الصفة لا يجوز، ولو كان من الذات أفاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وهو خلاف الواقع؛ إذ التفسيق يعم الكل لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين، والباقون هم الخالدون، وبالجملة الاتصال من أولائك أو من الأحوال لا يستقيم إلا بتكلف غير مرضي لفظاً أو معنًى.

وفي «حواشيه»: التكلف معنى على الاستثناء من أولائك يجعل الفسق الملحوق بالتوبة كلا فسق، ولفظاً في الاستثناء من الأحوال لإباء ظاهر المستثنى عنه.

فأقولُ: فيه أنك قد عرفتَ أن الاستثناء من الأحوال إنَّما تكلفه القائلون بالانقطاع، وأن الاتصال مبني على ظاهر الحال من كون الاسمية للدوام، أو اسم الفاعل للثبوت في الحال، والعجب ممَّن اختار كون اسم الفاعل للماضي مجازًا كيف لا يرضى حمله

على حقيقته ويراه تكلفًا، وأعجب منه استبعاد جعل فسق التائب كلا فسق مع أنه ليس يبدع من القول، كيف وقد اشتهر حتى صار من ضروريات الدين حديث: «التائب من الذنب كمن لا ذنبَ له» كما رواه الطبراني برواية الصحيح عن ابن مسعود مرفوعًا، وكأنه أراد استبعاد جعله كالعدم حين وجوده، لا رفع ترتب الأحكام عليه بالتوبة، لكن اللازم من الاتصال هو الثاني لا الأول.

فإن قلتَ: قد ذكر في «التلويح» ويلوح منه أثر رضائه به، أن زوال الفسق بالتوبة وخروج التائب عن حكم الفاسق معلوم بأدلة قاطعة، فلا يناسب حمل الآية عليه وإلا لم يكن مفيدًا فائدةً جديدةً، فلا بد من الحمل على الانقطاع، وكأنه هو مراد فخر الإسلام.

قلتُ: يرد عليه ما قال المحقق الشريف: ليت شعري ما الفائدة الجديدة التي في المنقطع، وعرى عنها المتصل، وبعد اللتيا والتي ظهر أن مآل القول بالانقطاع إلى الانقطاع، إلا أن يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٨٩﴾ [آل عمران: ٨٩]، فإن فيه أي شعار بأن المراد باستثناء التائبين إثبات المغفرة لهم والرحمة عليهم، بمعنى لكنهم مغفورون مرحومون، لا نفي حكم الصدر عنهم، والله أعلم بحقيقة مراده وأحوال عباده.

مسائل التخصيص بالشرط

حجة الإسلام: الشرط ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده.

وأورد عليه **أوَّلًا**: أنه دوري، **وثانيًا**: منقوض بجزء السبب.

وأجيب عن الأول بأن المشروط قد يتصور بعنوان أنه شيء لا ما له شرط، قيل: فيصدق الحد على العلة المادية والغائية.

في «المُسلَّم»: إلا أن يقال المراد خارج كذلك؛ لما عرفتَ أن الشرط من العلل الخارجية، وأمَّا الغائية فيلتزم كونُها شرطًا في هذا الإصطلاح كما قيل، أو كما أقولُ: علة الفاعلية الفاعل، فليست موقوفًا عليها إلا بواسطة، والمتبادر من عدم الوجود بدونه التأخر ذاتًا بالذات.

أقولُ: الأظهر التوقف بالذات.

وعن الثانِي بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد بسبب آخر.

في «شرح الشرح»: هذا في غاية السقوط؛ لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرَّح به الآمدي، في «المُسلَّم»: وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب، أي المستلزم للمشروط، وعدم وجوب المسبب بدون جزء السبب المتحد إنما هو بالنظر إلى خصوص المادة، أي اتحاد السبب لا مطلقًا، لكن يلزم استدراك القيد الثانِي؛ لأن السبب يخرج حينئذٍ بالقيد الأول، إلا أن يقال: إنه لإخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب.

أقولُ: لا يخفى ما في أصل الجواب من البعد عن الصواب؛ إذ اعتبار النوع يستلزم الإبهام في الحد، والإشكال في معرفة صدقه على أي فرد منه أخذ؛ إذ لا يعرف كون الوضوء مثلًا شرطًا للصلاة إلا بعد معرفة نوعيته، ومن أين يعرف أن نوعه الطهارة، أو استعمال الماء، أو فعل المكلف أو غير ذلك، وإن أريد بالنوع مفهوم الشرط لزم الدور لاعتبار المحدود في حده.

وغاية توجيهه ما قيل المراد أن الشرط ما له نوع تعلق بالشيء يمتنع به وجوده بدونه.

وفيه: إن أريد بنوع التعلق علاقة التوقف فموجود في جزء السبب المتحد، أو الشرطية فدور، أو غيرهما فمجهول، والأقرب التزام شرطية جزء السبب المتحد؛ إذ لا ضيرَ فيه، وإن أبيت فلا بد في الحد من اعتبار عدم كون الموقوف عليه مقتضيًا ولا جزء المقتضي، فإن أمكن أن يراد بالقيد الثانِي هذا المعنى فذلك، وإلا وجب اعتباره قيدًا على حدة، ولكن يلغو حينئذٍ القيد الثانِي، مع أنه يتناول بظاهره السبب الغير المستلزم.

ثـمَّ في «المُسلَّم»: بقي في الجواب أن الشرط قد يكون شرطًا مع سبب دون آخر، كالقبض للملك في الهبة دون البيع، فلو قطع النظر عن خصوص السبب خرج ذلك عن الحد، إلا أن يقال: المحدود شرط الشيء مطلقًا، وهذا شرط من وجه.

أقولُ: بل الحق أن يقال كما قيل: إن القبض ليس بشرط للملك مطلقـًا، بل لنوع منه وهو الحاصل بالهبة، أو هو شرط لإيجاب الهبة له لا لنفسه.

ثم إنه قد يسأل: ما وجه قولهم: الشرط لا يتعدد والسبب يتعدد؟

ويجاب بأن المعتبر في مفهوم الشرط عدم الوجود بدونه، فعند المتعدد الشرط هو القدر المشترك، وفي مفهوم السبب استتباع الوجود، وكل واحد معين من الأسباب كذلك، وإنما لم يعتبر المقتضي القدر المشترك؛ لما تقرر في المعقول أن فاعل الواحد بالعدد، أي بالشخص لا بدَّ أن يكون واحدًا بالعدد؛ إذ العقل ينقبض عن تجويز أن يكون الفاعل أنقص تحصلًا من معلوله، بخلاف الشرط.

وقيل عليه: إن ذلك إنَّما هو في المؤثرات الحقيقية كالعلل الفاعلية العقلية، دون العلل والأسباب الشرعية؛ إذ هي مؤثرات جعلية، فالأولى الاكتفاء بعدم الاحتياج إلى اعتبار القدر المشترك في الأسباب، لوجود معنى الاستتباع في خصوصياتِها.

وفي «المُسلَّم»: امتناع فاعلية المبهم للمتعيَّن منقوضٌ باقتضاء الماهية فردًا معينًا، كالواجب تعالى والعقل.

أقولُ: كأنه يريد الواجب تعالى على رأي المتكلمين، والعقل على رأي الفلاسفة، والحق أنه لا يتصور اقتضاء الماهية لتعينها، ولا قال به أحدٌ في الواجب تعالى.

أمَّا الأول لأن التعين والتشخص هو الوجود الخاص، فيلزم من اقتضاءها له وجودها قبل الوجود، وأمَّا الثانِي فلأن التعين أمر عدمي عند المتكلمين، وتعينه تعالى عين ذاته عند الفلاسفة، نعم قال به الفلاسفة في العقول على المشهور عنهم.

ولعل التحقق عندهم خلافه؛ إذ اللوازم عندهم مجعولة بجعل الملزومات، لا بجعل مستأنف، فماهية العقل الأول بتعينها مجعولة للواجب تعالى وتقدس.

وقيل: الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر، في «العضدي»: ويفهم منه عدم توقف ذاته عليه فيخرج جزء السبب، في «شرح الشرح»: لكنه يشكل بنفس السبب؛ ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته.

ودفع في «بعض الحواشي» بأن المتبادر كونه غير المؤثِّر.

ثم أورد على عكسه أن الحياة شرط للعلم القديم، ولا تأثير هناك؛ إذ المحوج إلى المؤثِّر هو الحدوث، كذا في «العضدي».

قيل عليه: لو تمَّ لكانت صفات الواجب مستغنية عن المؤثِّر مطلقـًا حتى عن الذات، فيلزم كونها إمَّا واجبة الوجود لذواتِها فيتعدد الواجب بالذات، أو ممكنة مستغنية عن المؤثِّر فيلزم انسداد باب إثبات الصانع.

ودفع في «المُسلَّم» **أوَّلًا**: بأن وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرَّح به ابن سينا، فلا يلزم وجوب وجود موجودات مستقلَّة، وإنما المحال ذلك.

وثانيـًا: إنما يلزم الانسداد لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقـًا، والمؤثِّر عندهم أخص منه.

أقولُ: يرد على الأول أن التغاير بين الوجودين المحمولي والرابطي من فطريات العقول السليمة، وممَّا يشهد به صحة قولنا: وجد فقام عقلًا وعرفـًا، ولذا أوَّلوا قول ابن سينا بأنه مبالغة في التلازم، ولو سلم الاتحاد فلا يجدى في دفع لزوم المحال من فرض استغناء الصفات؛ إذ يلزم منه استقلالها، فتكون ذوات لا صفات، هذا خُلف.

ويمكن أن يقال: لمَّا لم يكن لها وجود غير الرابطي كان استغناؤها عن المؤثر عبارة عن ضرورة ثبوتها لموصوفها تعالى وتقدس، والواجب الوجود هو الضروري الثبوت في نفسه لا لغيره.

وعلى الثاني: أن الفرق بين المقتضى والمؤثر بأن المؤثر هو الموجد بالاختيار، أو المحدث، والمقتضى أعم منه ومن الموجب، أو بنحو ذلك غير متعارف، ولو صحَّ كان النزاع في أن المحوج إلى المؤثر الحدوث أو الإمكان لفظيًّا.

تقسيم الشرط

الشرط بالمعنى المذكور إمَّا يتوقف عليه عقلًا فعقلي كالحياة للعلم، أو شرعًا فشرعي كالطهارة للصلاة، وقسمه ابن الحاجب إليهما وإلى اللغوي، وهو المعلق به مثل: إن دخلت الدار فكذا، والظاهر أنه مسامحة إذ قد ذكر أن مدخول (إن) يكون غالبـًا سببـًا، وقد يكون شرطًا شبيهـًا بالسبب في الاستتباع، وهو الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه، فإذا وجد فقد وجد الموقوف عليه بتمامه فيوجد، وإنَّما سمَّاه لغويًّا؛ لكونه ممَّا

اصطلح عليه النحاة، وهم أهل اللغة من جهة أنَّهم يبحثون عن قوانين التراكيب اللغوية، وكأنَّهم إنَّما اصطلحوا على ذلك؛ لأن الشرط لغةً هو الإلزام والالتزام، وذلك في الأغلب إنَّما يكون بإدخال كلمة (إن)، كإن جئتني أكرمتك، فكأنك ألزمت المخاطب المجيء والتزمتَ الإكرام.

وما في «المُسلَّم» أخذًا مما في «التحرير»: أن الشرط لغةً العلامة ومنه أشراط الساعة، وإنما سمَّى النحاة مدخول (إن) شرطًا لصيرورته علامة على الجزاء؛ إذ كثيرًا ما يستعمل فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره، فيستلزم وجودُه وجودَه لاعدمُه عدمَه، ولذا ينتج في الاستثنائي المتصل وضع المقدم لوضع التالي، لا رفعه لرفعه.

ففيه **أوَّلًا**: إن الشرْط بسكون الراء إنما جاء بمعنى الإلزام والالتزام على ما في «الصحاح» و«القاموس»، وأمَّا ما بمعنى العلامة كأشراط الساعة فإنما هو الشَّرَط بفتحتين.

وثانيًا: إن أغلب ما يستعمل (إن) في السبب، وهو أيضًا علامة على المسبب فبناء كون مدخول إن علامة على الاستعمال المغلوب غير مناسب.

فإن قلتَ: السبب قد لا يكون مستلزمًا فلا يكون علامة.

قلتُ: الظاهر أن مدخول (إن) يكون سببًا مستلزمًا.

وثالثًا: أن تفريع قوله: فيستلزم وجودُه لوجوده لا عدمه لعدمه على الاستعمال المغلوب غير صحيح؛ إذ الشرط الشبيه بالسبب يستلزم عدمه عدم المشروط كما في «العضدي»، نعم لو قال: لكونه علامةً على الجزاء؛ إذ يستعمل فيما لا يتوقف بعده على غيره ليكون شاملًا للاستعمالين لكان صحيحًا.

ورابعًا: أن التمسك بحديث الإنتاج المبني على اصطلاح المنطق هنا ليس في محله، ثم الإنتاج مختص باللزومية، وتستعمل (إن) عند المنطقيين في الاتفاقية أيضًا.

مسألة (١٥٤)

قد يتحد الشرط وقد يتعدد، إمَّا على الجمع بأن يتعلق الجزاء بمجموعهما، أو على البدل بأن يتعلق بكل على حدة، فيحصل بحصول أيِّهما كان، وكذلك الجزاء قد يتحد،

وقد يتعدد جمعًا فيلزم حصولهما معًا، أو بدلًا فيلزم حصول أحدهما مبهمًا.

ولو قال: إن دخلتما فأنتما طالقان، فدخلت إحداهما قيل تطلق هي؛ إذ الشرط أحدهما وكذا الجزاء، وطلاق كل معلق بدخولها يعرف بالعرف.

وقيل: لا تطلق واحدة منهما؛ لأن الشرط دخولهما جميعًا، وقيل: بل تطلقان؛ لأن الشرط دخولهما بدلًا، قيل: فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المقصد من اليمين المنع، ولا شك أن أخذ الشرط بدلًا أبلغ فيه.

مسألة (١٥٥)

الشرط كالاستثناء في وجوب الاتصال، وفي تعقبه الجمل، وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه للجميع ففرق بينهما؛ لأن الشرط مقدَّم تقديرًا كما مرَّ.

في «العضدي»: إذ حقه أن يكون في صدر الجملتين إشعارًا بنوعية الكلام من أول الأمر، كما فعلوا ذلك في الاستفهام، والنفي، والقسم، والتمني، ومن ثمَّة قيل في نحو: أكرمك إن دخلت، أن المتقدم خبر لا جزاء، والجزاء محذوف، وقولهم هذا إن عنوا به أنه ليس بجزاء في اللفظ فمسلَّم، وإلا لجزم، وإن عنوا لا في اللفظ ولا في المعنى فعناد؛ إذ لا يدل إلا على إكرام مقيَّد، ولذا لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبًا لدلالة التقييد ثانيًا على أن المراد بالمطلق أوَّلًا هو المقيد، وبالجملة فالمقدم مستقل لفظًا وجزاء معنًى.

وأورد عليه بعض محشيه أوَّلًا: أنه يكفي لصدارة كلمة الشرط تصدرهما في جملة الشرط فقط، على قياس نظائرها من كلمات الاستفهام والنفي وغيرهما.

وحقق ثانيًا أن تقدير الجزاء على ما قال به علماء البصرة خلاف الضرورة الوجدانية؛ إذ لا يخفى على من راجع وجدانه أنه إذا قال: أكرمك إن دخلت الدار لا يقدر في النية أكرمك مرةً أخرى، فالحكم بالتقدير ليس إلا لرعاية أمر لفظي، والحق اعتبار المعانِي المرادة وجعل الألفاظ تابعة لها دون العكس.

ونظير ذلك ما قالوا أن في زيد قام ضميرًا مستترًا هو الفاعل رعاية لتقديم العامل، والوجدان يكذبه؛ إذ المفهوم من زيد قام وقام زيد واحد، ولذا لا يفرق العربي القح الذي

لم يسمع قواعد النحو بينهما في المعنى، فالحق هنا أيضًا مع علماء الكوفة حيث جعلوا المتقدم فاعلًا ولم يتمحّلوا لتقدير ضميره.

أقولُ: أمَّا الإيراد فيندفع بأن كلمة الشرط تقتضي جملتين فيستحق الصدارة فيهما، وأمَّا التحقيق فحق لا مردَّ له.

ولكن رُدَّ تنظيره في «المُسلَّم» بأن علماء البلاغة متفقون على الفرق بحسب المعاني الثانوية، فالتكذيب لعله لعدم السليقة، وأمَّا عدم فرق العربي القحّ فإن كان عاميًّا لا يعبأ به، كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلتُ، وما قلتُ أنا، إلى غير ذلك، وإن كان بليغـًا فلا نسلم أنه لا يفرق، كيف ومستند علماء البلاغة إنَّما هو فهم العرب العرباء، والسرّ في الفرق أن الفعل منتظر التعلق بشيء لم يذكر بعد، فإن ذكره بعده فذاك وإلا فيعتبر تعلقه بما تقدَّم، فيلاحظ الربط ثانيـًا، وهو معنى الضمير المنوي، ومن هنا صحَّ قام الزيدان، دون الزيدان قام، فالحق هنا مع علماء البصرة.

أقولُ: فيه **أوَّلًا**: أن دعوى الاتفاق ممَّا لا ثبت له، كيف وعلم البلاغة غير منحصر في البصريين، نعم الفرق مصرَّح به في كلام عبد القاهر والسكاكي، ومن يحذو حذوهما، ولا يلزم منه الاتفاق.

وثانيـًا: أن الفرق بتقوى الحكم لتكرر الإسناد في نحو زيد قام، دون قام زيد ممَّا يكذبه صريح الوجدان، كيف ولو كان لكان معنى زيد قامَ، زيد ثبت له أنه ثبت له القيام، ولو صح اتهام الوجدان في الحكم ببطلان اللازم ليصح اتهامه في الحكم بعدم التعليق بالشرط مرَّتين في صورة تقديم الجزاء عليه، والفرق تحكم.

وثالثـًا: أن اقتضاء حقيقة الفعل إسناده إلى ما يذكر بعده ممنوعٌ، بل هو أول المسألة ولو صحَّ لكان اعتبار إسناده إلى ما تقدَّم مجازًا، ولا قائل به إلا أن يقال: المراد اقتضاء مفهومه ذلك لا على وجه اللزوم.

ورابعـًا: أن غاية ذلك الاقتضاء على تقدير تسليمه ملاحظة المسند إليه ثانيـًا، لا ملاحظة الربط كذلك.

فإن قيل: الإسناد الملحوظ أوَّلًا إنما هو إلى غير المذكور فلا يتأتى إلى المذكور،

فيجب تكرار لحاظه.

قلتُ: لو تمَّ لبقى الإسناد الملحوظ أوَّلًا بلا مسند إليه؛ إذ غير المذكور غير ملحوظ بعنوان أنه غير مذكور ولا بغيره، هذا على أن في وجوب لحاظ المسند إليه ثانياً أيضاً نظرًا لجواز كفاية اللحاظ الأول، والقول بعدم بقائه لكونه آنياً، أو لضرورة لحاظ المسند لامتناع التوجيه إليهما معًا يقتضي القولَ بوجوب لحاظ المسند ثانياً في قام زيد، ولا قائل به، وأمَّا الاستدلال بنحو الزيدان قاما، والزيدون قاموا فغير تام؛ لجواز أن يكون الألف والواو مثلهما في قائمان وقائمون.

مسألة (١٥٦)

من المخصصات الغاية، ولفظها إلى، وحتى، نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا، تخصيصًا بغير الداخلين، وهي مع المغيا كالشرط مع الجزاء اتحادًا وتعددًا، جمعًا وبدلًا، وهي بعد المتعدد كالاستثناء في العود إلى الجميع، أو الأخيرة، والمذاهب المذاهب، والمختار المختار.

في «التحرير»: لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على إخراج الشرط والغاية؛ إذ ليس مفادهما القصر على بعض المسمَّى دائمًا، بل الشمول للكل على بعض التقادير، وحقيقته تخصيص عموم التقادير عن أن يثبت معها الحكم، وقد يتفق تخصيص المسمَّى معه، وقد لا.

أقولُ: لا يردُ عليه ما في «المُسلَّم»: قد يخرج بعض المسمَّى دائمًا، نحو أكرم العرب إن كان هاشميًّا، وأكرم المُسلمين إلى القرن الثالث.

مسألة (١٥٧)

ومنها الصفة، نحو أكرم الرجال العلماء، وتعقبها المتعدد كتميم وقريش الطوال كالاستثناء، ومنها بدل البعض، نحو أكرم بني تيمم العلماء منهم، ذكره ابن الحاجب.

قال السبكي: ولم يذكره الأكثرون؛ لأن المبدل منه في نية الطرح.

في «التقرير»: وفيه نظر؛ إذ ما عليه المحققون كالزمخشري أن المبدل منه في غير

بدل الغلط ليس في حكم المهدر المطرح، بل هو للتمهيد والتوطئة، وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الأفراد.

ثم في «التحرير»: ولا يخفى أن التخصيص بالصفة والشرط والغاية والبدل لا يتصور عند الحنفية، لنفيهم المفهوم المخالف، والتخصيص بها إنما يبتني عليه.

وفي «المُسلَّم»: الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاقًا، وإنما الخلاف في إثبات النقيض.

أقولُ: قصر الحكم على المذكور يستلزم إثبات نقيضه لغيره، وإلا ارتفع النقيضان، إلا أن يراد القصر بمعنى عدم التعرض لغيره، ولكن ليس ذلك من التخصيص في شيء، وإلا كان كل كلام مفيد التخصيصات بعدد أجزائه، ولا قائل به.

مسألة (١٥٨)

العرف العملي وهو التعامل ببعض أفراد العام عادةً، ولو لقوم مخصص في تخاطبهم عند الحنفية، لا الشافعية وغيرهم، مثل حرمت الربا في الطعام، وعادتهم تناول البر.

وأمَّا العرف القولي فاتفاق كالدابة لذات الأربع أو للحمار خاصةً، والدراهم للنقد الغالب.

المخصِّصون: **أولًا**: يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف، والنقد بالغالب.

وأجيب في «المختصر» بأن الكلام في غلبة التناول، وهو غير غلبة الاسم إن غلب الاسم أيضًا لخارج عن النزاع.

وثانيًا: لو قال: اشتر لحمًا، والعادة أكل الضأن بخصوصه لم يفهم سواه.

وأجيب في «المختصر»: ذلك قرينة لتقييد المطلق، والكلام في تخصيص العام.

ورد في «التحرير» الجوابان بأن الموجب للتخصيص، وهو تبادر فهم الخصوص مشترك بين القولي والعملي، وأن الفرق بالإطلاق والعموم ملغى الاعتبار، يعني لظهور أنه لا أثر له.

أقولُ: للمجيب أن يدفع الوجهين بأن التبادر في المثال لقرينة أن الآمر لا يريد الإشراء المأكول عادةً ليأكله لا يستلزم التبادر مطلقًا، ولذا لو أراد شراءه ليطعمه كلابه لم يتبادر، وكذا لو قال: لا تشتر لحمًا.

وقد يؤيّد الفرق بين العام والمطلق بأن دلالة العام على الخاص دلالة الكل على الجزء، ودلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل، والأوّل أقوى، قيل على الدليلين أنه قياس في اللغة.

وأجيب في «المُسلَّم»: بل استقراء كرفع الفاعل.

أقولُ: محصل الدليلين إثبات حكم القول للعملي، والمطلق للعام بتنقيح المناط، وذلك قياس ليس إلا، فإن ادعى الاستقراء فالمجيب من وراء المنع.

المعمّمون: اللفظ عام لغةً وعرفًا، ولا مخصِّص.

وأجيب بالمنع؛ لأن العادة مخصِّصة، وأيّده في «المُسلَّم» بأن غلبة العادة تنجر إلى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب؛ إذ لا باعث على الخصوص إلا أن استعماله أغلب.

أقولُ: فيه خروج عن محل النزاع؛ لأن الكلام فيما قبل الانجرار.

مسألة (١٥٩)

تخصيص الكتاب بالكتاب جوَّزه الأكثر مطلقًا، علم تقدم العام أو الخاص، أو جهلا، ومنهم القاضي أبو زيد، وجمع من الحنفية، ومنعه بعض مطلقًا، وفصل حنفية العراق، والقاضي الباقلانِي، وإمام الحرمين بأن الخاص إن كان متأخرًا موصولًا فمخصِّص، أو متراخيًا فناسخ بقدره، فيبقى العام على قطعيته أو متقدمًا فمنسوخ، وإن جهل التاريخ تعارضًا فإمّا أن يرجع بمرجح كالتحريم، أو يتساقطا.

المجوِّزون: **أوّلًا**: وقع كثيرًا كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية، خصص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، خصِّص بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] الآية، فإن الكتابي مشرك للتثليث

ولغيره.

وأجيب بأن آية: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ متأخّرة عن آية ﴿ٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ لقول ابن مسعود رضي الله عنه: من شاء باهلتُه أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة، وكذا ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ﴾ عن ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ ذكره جماعة من المفسرين، بل روى الحاكم على شرط الشيخين عن عائشة رضي الله عنها: «أن سورة المائدة آخر ما نزلت» فيكون كل من المتأخرتين ناسخة لا مخصِّصة، كذا في «التحرير» و«التقرير»، وحاصله أن الثابت في المثالين قصر حكم العام على بعض أفراده بدلالة الخاص، وأمّا أنه تخصيص فلا؛ لجواز أن يكون رفعًا للعموم بعد إرادته لا دفعًا.

في «المُسلَّم»: وترجيح الدفع على الرفع سيدفع.

أقولُ: سيأتِي دفعه ثم دفعه إن شاء الله تعالى.

وفي «شرح الشرح»: الفرق بين النسخ والتخصيص إنما يتأتّى على قول الحنفية بقطعية العام، لا على قولنا بظنيته.

وثانيًا: الخاص قاطع والعام محتمل، ولا يبطل القاطع بالمحتمل فلا يكون العام ولو متأخرًا ناسخًا للخاص، بل يجب تخصيصه به.

وأجيب في «التحرير» بأنه مبنِي على ظنية العام وهو ممنوعٌ، ولو سلم فلا تخصيص في الشرع بخاص استقراءٍ بل بعام هو خاص بالنسبة إلى ما خصص به، كـ(لا تقتلو النساء) مع (اقتلو المشركين).

قيل عليه: دلالة ذلك الخاص على ثبوت حكمه لفرد ما منه قطعي، بخلاف العام فإنه محتمل، ودفع في «المُسلَّم» بعد تزيفه بأن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم بوجوه:

الأول: أنه لا يتم في الخاص من وجه مع عموم المدعى، كما يظهر من الدليل الأول، يعنِي لما بين الحامل وبين المتوفى عنها زوجها من العموم من وجه.

والثانِي: أنه إنَّما يتم لو قيل بالتخصيص بفرد ما دون جميع الأفراد وهي خلاف المذهب.

الثالث: أن القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي، فإن الوضع لكل واحد واحد، فإذا أبطلنا المحتمل بالمحتمل لزم عقلًا انتفاء المطلق قطعًا، فبطل القاطع.

أقولُ: كلام غير تام، بل ساقط بتمامه، أمَّا التزييف مع كونه مناقشة لفظية زيف؛ لأن اللازم من كلام القائل اعتبار القطع والاحتمال بالنسبة إلى فرد ما من أفراد الخاص، لا إطلاق القاطع والمحتمل بمعنى غير معهود، على أنه يجوز أن يريد تغيير الدليل.

وأمَّا الوجوه **فالأول**: لأن الخاص من وجه أيضًا قطعي الدلالة بالنسبة إلى فرد ما من أفراده، بخلاف العام؛ لجواز أن يراد به ما سوى الخاص.

والثاني: بأنه لمَّا بطل نسخ الخاص بالعام تعين كونه مخصِّصًا له، ويلزم منه بقاء حكمه في جميع أفراده.

ولك أن تدفع كليهما بأن مقصود القائل إلزام الخصم ولو في الجملة، لا إثبات مذهبه كليًّا، على أنه يجوز أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل.

وما قيل: من أن هذا التمسك ينقلب عليه؛ إذ لنا أن نقول: لا مانع من النسخ في بعض الصور، أو ببعض الوجوه، فيثبت في الباقي لعدم القول بالفصل.

ففيه أن عدم القول بالفصل دليل ظني ضعيف، فلا ينتهض مع وجود المانع القطعي.

والثالث: للقطع بأن إبطال القاطع بالمحتمل باطل مطلقًا، سواء كان القاطع عقليًّا أو لغويًّا، والفرق تحكم، بل العقلي أقوى وأولى بذلك لتقدم العقل على النقل، على أن دلالة العام على فرد ما وعلى المطلق لغوية وضعية، لا عقلية محضة، وسواء كان إبطاله به بالذات أو بواسطة إبطال محتمل آخر به، وبأن كون جميع الأفراد محتملًا إنما هو لاحتمال رفع الإيجاب الكلي، لا السلب الكلي، وبأن بطلان جمع الأفراد بمعنى السلب الكلي لا تكون علة لبطلان المطلق، نعم هما متلازمان متكافئان عقلًا، فقد بطل الثالث بمقدماته.

المفصِّلون: **أوَّلًا**: إذا قال: اقتل زيدًا، وهو مشترك، ثم قال: لا تقتلو المشركين، فكأنه قال لا تقتل زيدًا ولا عمرًا ولا غيرهما مفصلًا، ولو فصل لكان نسخًا فكذا إذا أجمل؛ لأن المجمل اختصار المفصل.

وأجيب بأن المفصل نصٌّ في خصوصية زيد، فلا يمكنه فيه إلا النسخ، بخلاف المجمل فإنه محتمل للتخصيص، وهو الأول؛ لأنه أغلب وقوعًا فيكون أغلب ظنًّا؛ ولأنه دفع وهو أهون من الرفع؛ ولأن فيه إعمال الدليلين من وجه، فكان أولى من إبطال أحدهما بالكلية.

وأجيب بأن الكلام في المستقل، ولا نسلم أن التخصيص فيه أغلب، وبأن في النسخ إعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين، فهو أولى، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: في التخصيص إعمالهما دائمًا ولو من وجه، فهو أولى، وإن منع فغايته تعارض جهتي الإعمال في النسخ والتخصيص، وهذا باطل أن منع الأغلبية أوجب الشك والتساوي، فيرجح الدفع بكونه أهون، وبأن الأصل هو البقاء ولا سيّما في الأحكام الشرعية، وقد يجعل هذا التَّرجيح دليلًا للتخصيص مطلقًا.

ثم قد أورد على الدليل النقل بما إذا تأخر الخاص.

في «المُسلَّم»: مدفوعٌ، فإنه إذا انفصل فهو ناسخ، وإذا اقترن فإنَّما يسمَّى تخصيصًا لشبهه بالاستثناء، فيصير تكلمًا بالباقي، والحاصل أن المقتضى التعارض، والاعتبار بالمتأخر، وذلك لم يتخلف.

أقولُ: كان الناقض إنما أنقض بصورة الاتصال، فإن المستدل قائل بالنسخ في صورة التراخي، ودفعه غير تام؛ لأن الشبه بالاستثناء في الاتصال لا يمنع النسخ؛ إذ مبناه على الاستقلال مع التعارض، وذلك موجود مع الاتصال، إلا أن يقال: أن الاتصال ظاهر في أن المقصود بيان المراد، لا الرفع بعد الإرادة، بخلاف الإنفصال؛ إذ العادة بيان المراد متصلًا لا منفصلًا.

وثالثًا: قال ابن عباس رضي الله عنه: «كنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدث»، ويفهم منه الإجماع، والمتأخر عامًّا أو خاصًّا أحدث فيكون ناسخًا.

وأجيب من جانب المخصِّصين مطلقًا: بأنه محمول على ما إذا لم يكن أحد النصين عامًّا قابلًا للتخصيص جمعًا بين الأدلة.

في «المُسلَّم»: دليلكم على التخصيص مطلقًا مدخولٌ، فبقي دليلنا سالمًا.

أقولُ: قد عرفتَ أن ترجيح القاطع على المحتمل، والدفع على الرفع غير مدخول.

المانعون مطلقًا: لو كان الكتاب مخصِّصًا مبينًا لزم تبيين المبين؛ لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فإنه يدل على كونه عليه وآله الصلاة والسلام مبيناً للجميع.

في «المُسلَّم»: إنما يتمُّ لو لم يكن هذا العام - يعنِي ما نزل إليهم - مخصصًا بالتخصيصات الكتابية، فالدليل موقوف على المدعى.

أقولُ: بل تمامه موقوف على عدم وجود المخصِّص لهذا العام، وقد يعلم بالاستقراء، والمدعى عدم الجواز.

وأجيب عن الدليل بأنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والكتاب شيء، والحل أن الكل ورد على لسانه عليه وآله الصلاة والسلام، فتبيين الكتاب تبيينه فلا تعارض.

ولك أن تجيب بأن تبيين المبين لزيادة البيان كتعدد الدلائل لا كتحصيل الحاصل.

مسألة (١٦٠)

يجوز تخصيص السُّنة بالسُّنَّة، وتخصيص الكتاب بالسُّنَّة المتواتر، وبالعكس، والخلاف في هذه كما تقدَّم.

مسألة (١٦١)

تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

في «المختصر»: وبه قالت الأئمة الأربعة، وقال ابن أبان: إن كان خص بقطعي، والكرخي بمنفصل، يعنِي بمستقل، والقاضي الباقلانِي: بالوقف بمعنى لا أدري.

وفي «شرح الشرح»: العام عند بعض الحنفية قطعي كالخاص، ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ما لم يخص بقطعي.

وفي «التحرير» و«التقرير»: لا يجوز ذلك عند القائل بظنيته منهم، كأبي منصور أيضًا

على الأصح؛ لأن الخبر ظني ثبوتًا، والدلالة فرعه، والكتاب دلالة فقط.

المانعون: أوّلًا: لم يثبت خبر الواحد ثبوت الكتاب فلا يسقط حكمه ولو في البعض، بخلاف ما إذا كان متواترًا أو مشهورًا، أمَّا التواتر فظاهر، وأمَّا المشهور فلأنه قطعي عند الجصاص، وقريب من القطع عند ابن أبان وموافقيه.

أقولُ: سنبيّن عدم تمامه على القول بظنية العام.

وثانيًا: ردَّ عُمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس أنه عليه وآله الصلاة والسلام لم يجعل لها سُكنى ولا نفقة لما كان مخصِّصًا لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فقال: «كيف نترك كتاب ربنا وسُنة نبيّنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت».

وأجيب: إنما ردَّها لتردده في صدقها، ولذا وصفها بما وصف إشعارًا بعلية التردد للردِّ.

أقولُ: التردد إمَّا لاحتمال خبر الواحد للكذب، ففيه المدعى، وإمَّا لجهالة أمرها في العدالة، فينافي تعديل جميع الصحابة رضي الله عنهم، إلا أن يقال: لعله لقصور الضبط.

وثالثًا: «إذا رُوي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردُّوه». في «المُسلَّم»: محمول على النسخ، فإنه مخالفة تامَّة، فلا يصح بالضعيف، وأمَّا التخصيص فله موافقة ما؛ لأنه بيان.

أقولُ: الظاهر من المخالفة ما يشمل إخراج بعض ما كان داخلًا، سواء سمّي تخصيصًا وبيانًا أو غيره.

وفي «المنهاج»: منقوض بالتواتر. في «المُسلَّم»: ورُدَّ بأن غاية ما لزم منه تخصيص الحديث، والعام المخصوص حجة في الباقي.

أقولُ: مراد الناقض أنه خبر واحد في مقابلة الإجماع على العمل بالتواتر، فلا يصلح حجة، ومجرد احتمال التخصيص لا يجدى، بل لا بد من وجود مخصِّص.

لا يقال: هو الإجماع؛ لأن الإجماع على العمل؛ لأن العمل للإجماع.

وقد يقال: ظاهر الحديث إيجاب تحقيق الحال في محل الرَّيْبة فلا يتناول المتواتر، ويقال: خص بدليل العقل، والحق أن الحديث ضعيف، بل قيل: موضوع، بل من أشد

الموضوعات، بل قيل: وضعه الزنادقة، وقيل: مخالف لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، فمبطل لنفسه.

المجوِّزون: أوَّلًا: عام الكتاب قطعي المتن ظنِي الدلالة، وخاص الخبر بالعكس فتساويا، فوجب الجمع.

في «المُسلَّم» تبعًا «للتحرير»: يرد عليه مع ابتنائه على ظنيَّة دلالة العام أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعيف ثبوته؛ لأن الدلالة فرع الثبوت، بخلاف قطعية الكتاب، فلا مساواة.

أقولُ: قوة قطعية دلالة الخبر - بمعنى إن ثبتَ ثبتَ مدلوله - لا ينافي ضعف ثبوته، فيجوز المساواة.

وثانيًا: الصحابة خصُّوا: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، و﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بلا يرث القاتل، ولا يتوارث أهل ملتين، ونحن معاشر الأنبياء لا نورث.

فإن قيل: ذلك تخصيص بالإجماع لا بالسنة.

قلنا: بل إجماع على التخصيص؛ إذ وقع فلم ينكر.

وإن قيل: إنما يتم لو لم يخص من قبل بقاطع.

قلنا: لو كان لتواتر، كذا في «المُسلَّم».

وأجيب بأن تلك الأحاديث مشاهير، فيجوز تخصيص عام الكتاب بها كتقييد مطلقه، وهو المسمَّى بالزيادة على النص، مع أنه نوع من النسخ عندنا، ولا يخفى ما فيه على القول بقطعية العام.

القاضي: كلاهما قطعي من وجه، ظنِي من وجه، فوقع التعارض فوجب التوقف.

وأجيب بمنع التعارض على القول بقطعية العام، وبترجيح الخبر للجمع بين الدليلين على القول بظنيته.

في «المُسلَّم»: إيراد على الدليل لا يلزم منه التوقف بمعنى لا أدري، بل أدري التوقف.

أقول: لا مورد له إذ ليس مراد القاضي إلا الجبل الناشي من التعارض لا الجهل الصرف الثابت قبل ملاحظة الدلائل كما للعوام.

مسألة (١٦٢)

الإجماع يخصص القرآن والسنة، كتنصيف حد القذف على العبد، والتحقيق أن الإجماع لا يصلح مخصِّصًا إلا لتضمنه نصًّا، كما أنه لا يكون ناسخًا إلا لذلك فيما إذا عملوا بخلاف دليل هو نصٌّ في حكمه.

وقولهم: الإجماع يصلح مخصِّصًا لا ناسخًا، مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحسِّ وغيرهما.

وأمَّا في المعنى فلا فرق؛ إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالإجماع، وفي الحقيقة بما تضمَّنه من النص، كذا في «شرح الشرح».

أقولُ: إذا ثبتَ أن التخصيص قد يكون بغير النصِّ جاز أن يكون الإجماع مخصِّصًا لتضمنه ذلك الغير لا النص، فيكون الفرق معنويًّا لا اصطلاحيًّا صرفًا.

ثم إن عدم صلاحية الإجماع لكونه مخصِّصًا بنفسه على القول بوجوب المقارنة في التخصيص ظاهر؛ إذ لا يتصور الإجماع في زمن الوحي، وأمَّا على القول بجواز التأخير فيمكن أن يوجه بأن الإجماع لا بدَّ له من سند، فيكون هو المخصِّص بالحقيقة.

ولكن يرد أن السند قد يكون قياسًا، ويدفع بأن القياس مبين لا مثبت، وفيه بحث.

مسألة (١٦٣)

العام يخصص بالمفهوم عند القائلين به، لتخصيص «خلق الماء طهورًا لا ينجسه شيء إلا ما غَيَّرَ لونه أو طعمه أو ريحه» بمفهوم: «إذا بلغ الماء قُلَّتين لم يحمل خبثًا»؛ لأنه ظنِي مثله، فيعارضه ويجب الجمع.

فإن قيل: المنطوق أقوى من المفهوم فلا تعارض، قيل: تساوي الظنِّيين ليس بشرط للتخصيص اتفاقًا، لتخصيص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: لا يخفى أنه ترجيح المرجوح، وهو خلاف البديهة، وحديث التخصيص بخبر الواحد لا يرد علينا؛ لما تقدَّم من التخصيص.

أقولُ: يعنِي أن التخصيص بخبر الواحد عندنا إنَّما يجوز بعد التخصيص بقطعي.

وفيه: أن التخصيص بالمشهور وارد على القول بقطعية العام؛ لجوازه ابتداءً مع أنه دون الكتاب والمتواتر قطعًا.

وفي «التحرير»: التحقيق أن مع ظنية الدلالة في العام والمفهوم، يقوي ظن الخصوص في العام لغلبته فيه.

وفي «المُسلَّم»: الغلبة لو اقتضى، فإنَّما يقتضي ظنًّا ضعيفًا على خلاف الوضع، لا إلى الغلبة، ألا ترى الاختلاف في العام في القطع والظنِّ، وفي المفهوم في الظنِّ وعدمه، فلا يظن إلا ظنًّا، ولا يبعد أن يقال: إن العام كان مظنونًا عندهم، لاحتماله المخصِّص فلمَّا ظنَّ المخصص اشتدَّ ضعفه، فحينئذٍ عمل المخصص لوجود المساواة.

أقولُ: أراد بالظنِّ الضعيف في الإيراد الاحتمال البعيد أعنِي الوهم، وإلا فالغلبة والرِّجحان لازمٌ لحقيقة الظنِّ الحقيقي، وظنِّي أن الإيراد قوي ودفعه ضعيف.

أمَّا أوَّلًا: فلأن عموم العام وإن كان مظنونًا لكنه بظنٍّ قوي لما ذكره من أنه حقيقته حتى قيل بقطعيته، وظنُّ الخصوص الناشي من تخصيص المفهوم أضعف منه، والضعيفُ يضمحل في مقابلة القوي فلا يقاومه، فضلًا عن أن يغلبه، نعم يجوز أن يؤثِّر في كسر سورة قوته حتى يصير أضعف ممَّا كان.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه لو سلم المساواة لزم التوقف، لامتناع ترجيح أحد المتساويين من غير مرجِّح، ولا مَخْلص عندي إلا أن يقال: إن غلبة الخصوص في العام وقوعًا يقتضي غلبته ظنًّا، ولكن مبهمًا لا في كل فرد بخصوصه، فكل فرد مظنون الدخول في العموم مفصلًا ومظنون الخروج مجملًا، فلمَّا دل المخصِّص الظنِّي على خروج فرد معين تفصيلًا تأيّد ظنّ خروجه بالظنِّ الإجمالي الحاصل قبل، وترجح على ظنِّ دخوله ولكن على هذا لا يكون دلالة العام على العموم ظنيَّة، وإن كانت دلالته على حكم فرد فرد ظنيَّة، والله تعالى أعلم.

مسألة (١٦٤)

فعل الرسول عليه وآله الصلاة والسلام يخصص العموم الوارد بخلافه، كما لو قال: الوصال في الصوم، أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم، ثم فعل عُلم أنه عليه وآله الصلاة والسلام لم يدخل في حكم العموم، فإن ثبتَ وجوب اقتداء الأمة في ذلك الفعل بدليل خاص به كان نسخًا لتحريمه عمومًا، وإن ثبتَ بدليل عام لجميع أفعاله فقيل: هذا العام يخصص بالأول، فلا يلزم على الأُمَّة التأسي به في ذلك الفعل، وقيل: لا بل يجب، وقيل: بالوقف.

المخصِّصون: التخصيص أولى للجمع.

والنافون: العقل خاص والقول عام، والعمل بالخاص أولى.

وأجيب في «المختصر» بأن الكلام في القولين العامين؛ لأنَّهما الدليلان دون الفعل، والأول أخص فهو أولى.

في «العضدي»: وقد يقال: الدليل مجموع دليل الاتباع والفعل، وهو أخص.

في «شرح الشرح»: ذكر هذا الإمامُ في «المحصول»، وضعفه العلامة الشيرازي بأن الفعل ليس بموجب، بل هو الدليل العام، وشبهه بما إذا قيل: الدال على وجوب الزكاة هو: «أدُّوا زكاة أموالكم» مع المال.

وجوابه أن مجرد إيجاب الاتباع لا يدل على وجوب ذلك الفعل ما لم يصدر عنه.

أقولُ: ولكن أخصية المجموع غير ظاهرة.

مسألة (١٦٥)

إذا علم صلى الله عليه وآله وسلم بفعل مخالف للعموم فلم ينكر، كان ذلك تقديرًا للفاعل عليه وتخصيصًا له، والحنفية: إن كان العلم في مجلس ذكر العام، وإلا فنسخ، وقيل: لا أصلًا.

الأكثر: السكوت دليل الجواز؛ إذ علم من عادته ترك السكوت على المنكر، فوجب التخصيص جمعًا بين الأدلة، ثم إن ظهر معنى مشترك للتقرير تعدى حكمه إلى مشاركي

الفاعل بالقياس أو بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وإلا فالمختار لا.

قال السبكي: المختار عندنا التعميم وإن لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص؛ لقوله عليه وآله الصلاة السلام: «حكمي على الواحد» الحديث.

وفي «العضدي»: ذلك مخصوص إجماعًا بما علم فيه عدم الفارق لمكان الاختلاف في الأحكام قطعًا، وهاهنا لم يعلم.

في «المُسلَّم»: مع أن عموم العام مانع لتعميم حكم الفاعل في غيره، وإلا كان التقرير نسخًا مطلقًا.

أقولُ: يعنِي في صورة وجود الجامع وعدمه، فلا يبقي فرد تحت العام، وفيه نظر ظاهر؛ لبقاء حكم العام عند ظهور الفارق عندهم.

مسألة (١٦٦)

مذهب الصحابي العالم العادل ليس بمخصِّص عند الجمهور، خلافًا للحنفية، والحنابلة، فبعضهم: مخصِّص مطلقًا، وبعضهم: إن كان هو الراوي.

الجمهور: العام حجة ومذهبه ليس بحجة. وأجيب بالمنع.

المخصِّصون: **أوّلًا**: خلاف الصحابي يدل على دليل وإن لم يعرف بعينه، وإلا كان فاسقًا فيجب الجمع بالتخصيص.

وأجيب في «المختصر»: يدل على ما هو دليل في ظنِّه، وما ظنه المجتهد دليلًا لا يكون دليلًا على غيره ما لم يعلم بعينه مع وجه دلالته، ولا يجوز له اتباعه.

وقرَّر في «المُسلَّم» بعد وضع المسألة في عمل الصحابي الدليل بأنه دليل الدليل، وجوابه ظنًّا لا قطعًا، وردَّه بما مفاده أنه لا يجب القطع في المخصِّص كمفهوم خبر الواحد، ولا يلزم من اعتبار مجتهد غيره بمذهبه في التخصيص كونه مقلِّدًا له؛ إذ المخصص حقيقةً هو ذلك الدليل المعلوم إجمالًا.

وما قيل: الحق أن الاعتقاد بأن هاهنا دليلًا إجمالًا لا يكفي ما لم يحصل معرفته بعينه،

فمنقوض بالإجماع، فإنه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصِّص بعينه.

أقولُ: مخدوشٌ، بل مغشوشٌ من وجوه:

الأول: أن الحكم بعدم وجوب القطع لا يصح على رأي أكثر الحنفية، لاشتراطهم القطع في مخصِّص عام الكتاب والمتواتر ابتداءً، ومحل النزاع هنا هو التخصيص مطلقًا.

والثانِي: أن الدليل المظنون للصحابي يجوز أن يكون قياسًا، فاتباع غيره من المجتهدين له يكون تقليدًا.

والثالث: أن النقض بالإجماع ليس في محله؛ إذ الإجماع ولو غير قطعي ممَّا يبعد احتمال الخطأ في سنده، ويقربه إلى القطع كالمشهور، ثم إن الدليل منقوض بمذهب مجتهد عدل غير صحابي.

وثانيًا: دليله قطعي؛ إذ لو كان ظنيًّا لبيَّنه دفعًا للتهمة.

وعورض **أوَّلًا:** لو كان قطعيًّا لبيَّنه، **وثانيًا:** لم يخف على غيره عادةً، **وثالثًا:** لم يجز مخالفة صحابي آخر له، وإنه جائز اتفاقًا، كذا في «المختصر».

وجعل في «المُسلَّم» الثالثَ دليلًا ثانيًا للجمهور، وقرَّره بأنه لو كان مخصِّصًا لم يجز مخالفة صحابي آخر له، وأجاب بأن المخالفة دليل العدم والظن بالظن.

أقولُ: فيه **أوَّلًا:** أنه تحريف بالظنّ، **وثانيًا:** يلزم من جعل المخالفة دليلًا لعدم دليل الأول التفسيق، وأنه من بعض الظنّ، والصواب أن يجعل دليلًا لوجود دليل الخلاف، فيقابل الظنُّ بالظنِّ.

مسألة (١٦٧)

إفراد فرد من العام بحكمه ليس بتخصيص، خلافًا لأبي ثور، مثل: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر» مع قوله في شاة ميمونة: «دباغها طهورها» فيخص عنده بالشاة.

لنا: لا تعارض فليعمل بهما، قالوا: مفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر أفراد العام، والمفهوم يخصِّص العموم، قلنا مفهوم اللقب مردودٌ.

مسألة (١٦٨)

رجوع الضمير إلى بعض العام ليس تخصيصًا له، مثل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، مع: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فلا يخص التربص بالرجعيات، وأبو الحسين، وإمام الحرمين: تخصيص، ونسبه السبكي إلى أكثر الحنفية، والآمدي إلى بعض الشافعية، والمعتزلة كعبد الجبار، والقرافي إلى الشافعي، في «التحرير»: وهو الأوجه، وقيل: بالوقف واختاره في «المحصول»، وعزاه الآمدي وغيره إلى إمام الحرمين وغيره.

المخصِّصون: لولاه لزم مخالفة الضمير لمرجعه.

وأجيب في «المختصر» بأن الضمير كإعادة الظاهر، وقرَّر في «العضدي» بأنه لو أعاد الظاهر وأراد بالثاني الخصوص لم يلزم خصوص الأول، فكذا الضمير.

في «المُسلَّم»: فيه نظر، لا لما في «شرح الشرح»: من أنه قد يمنع كون الضمير كإعادة الظاهر، يعني لما فيه من مقابلة المنع بالمنع؛ بل لما في «شرح التخليص»: من أن الظاهر من الضمير الإعادة بعينه دون إعادة الظاهر، فإن الظاهر فيه المغايرة، فالصواب في الجواب: أن اللازم مجازية أحدهما، لا تخصيص العام على الخصوص.

أقولُ: يعني أن مخالفة الضمير لمرجعه خلاف حقيقته كتخصيص العام، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وللمستدل أن يرجح التخصيص بأنه شائع كثيرٌ، بخلاف مخالفة الضمير، على أن في التخصيص تلائم المعنى وتوافقه، بخلاف المخالفة.

المعمِّمون: الضمير مجاز، ولا يلزم منه التجوز في مرجعه.

في «المُسلَّم»: وفيه أن مخالفة الضمير لمرجعه سبب للتجوز اتفاقًا، ولكنه يتصور على وجهين: مخالفته لِما أريد به، ومخالفته لما وضع له وإن لم يكن مرادًا، وبناء الدليل على الثاني، والظاهر الأول.

أقولُ: أمَّا بناء الدليل على الثاني؛ فلأن مفاده أن الضمير لازم المجازية، سواءٌ خصَّ مرجعه مجازًا، أو أبقى على حقيقة عمومه، ولزوم مجازيته على تقدير تخصص مرجعه

لا يكون إلا لمخالفته لما وضع له لا لما أريد به، وأمَّا ظهور الأول فلأن الضمير الراجع إلى المجاز لا يكون مجازًا.

الواقفون: أحد التجوزين لازم: إمَّا في المرجع بتخصيص عمومه، حتى لا يكون في الضمير تجوز ولا تخصيص لرجوعه إلى البعض المراد، أو في الضمير بتخصيصه ببعض ما أريد بمرجعه الباقي على عمومه، ولا ترجيح فوجب التوقف.

وأجيب في «المختصر» و«شرحه» بأنَّهما ظاهران في العموم، وخلاف الظاهر في الضمير وحده أولى منه فيهما، ولو سُلم فالظاهر أقوى دلالةً على العموم، ودفع الأضعف أسهل.

ورُدَّ الأول في «شرح الشرح» بأن خلاف الظاهر على تقدير تخصيص الظاهر إنَّما هو فيه لا في ضميره أيضًا، بل هو على ظاهره حينئذٍ لرجوعه إلى ما هو المراد من مرجعه.

والثانِي في «المُسلَّم» بأن الضمير أعرف، فإنه يفيد أنه هو.

أقولُ: إن سلم الأعرفية فلا مدخل له في أولوية الحمل على الظاهر أو الصرف عنه، فالأولى أن يقال: ظاهر الضمير موافقته لمرجعه عمومًا وخصوصًا، وهذا الظاهر ليس بأضعف من عموم الظاهر.

مسألة (١٦٩)

تخصيص عمومات النصوص بالقياس جائز عند الأئمَّة الأربعة، والأشعري، وأبي هاشم، وأبي الحسين، إلا أن الحنفية شرطوا سبق التخصيص بغيره، وابن شريح إن كان جليًّا، وقيل: إن كان أصله مخرجًا عن ذلك العموم، وقيل: إن كان أصله كذلك، أو ثبت العلة بنص أو إجماع، أو ظهرت قرينة ترجح القياس على العموم، وإلا عمل بالعام، واختاره ابن الحاجب، ومنعه الجبائي مطلقًا، وتوقف القاضي، وإمام الحرمين، واعتبر الإمام الغزالي أرجح الظنين، وإن تساويا فالوقف.

الجمهور: أصل الظاهرية مشترك بين العام والقياس، أمَّا عند الثلاثة فمطلقًا، وأمَّا عند الحنفية فبعد التخصيص والتفاوت في الظن غير مانع؛ لأن الراجح هو الجمع

والتخصيص كما في التخصيص بالمفهوم.

ابن الحاجب: القياس إذا كان بأحد الأوصاف المذكورة كان بمنزلة نصٍّ خاصٍّ فيخصص به للجمع، ولا يخفى عدم تمام التقريب، فقد يستعان فيه بعدم الدليل على جواز التخصيص بغيره كما في «شرح الشرح»، وهو ضعيف؛ لأن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، وأيضًا عدم الوجدان غير عدم الوجود.

في «المُسلَّم»: على أن الجمع هو الدليل مطلقًا، فإن القياس دليل مطلقًا.

أقولُ: مجال المناقشة فيه واسعٌ كما عرفتَ في المسائل السابقة، وقد يستدل لإتمامه بأن العلة المستنبطة إمَّا راجحة على العام، أو مساوية، أو مرجوحة، والتخصيص إنَّما يتأتَّى على الأول دون الأخيرين؛ لوجوب التوقف في التساوي، وامتناع الترجيح في المرجوح، فهو على احتمال دون احتمالين، والواحد نصف الاثنين فعدمه أرجح، وهذا الدليل مذكور في «المختصر» على أنه دليل مستقل.

ورده بأنه جار في كل تخصيص بما لا يعلم رجحانه، وقد رجحتم الاحتمال الواحد بالجمع بين الدليلين، فكذا هاهُنا.

وردَّه أيضًا في «المُسلَّم» بأن الاعتبار لغلبة الأفراد لا لغلبة الاحتمال، والثاني لا يستلزم الأول، كالإمكان مع الوجوب والامتناع.

أقولُ: الأظهر أن يقال: الاعتبار لغلبة الوقوع لا لكثرة العدد؛ إذ قد يكون واحد أغلب وقوعًا من متعدد، أو يقال: لكثرة الأفراد لا لكثرة الأنواع؛ إذ قد يكون نوع واحد أكثر أفرادًا من أنواع كثيرة، وعليهما يكون ذلك الواحد أرجح وأغلب على الظن.

الجُبَّائي: **أولًا**: القياس أضعف من الخبر؛ إذ القياس يحتاج إلى الاجتهاد في حكم الأصل وعلته، ووجودها فيه دخلوها عن المعارض، ووجودها في الفرع دخولها عنه فيه أيضًا، والخبر إلى الاجتهاد في السند والدلالة فقط، وتقديم الأضعف على الأقوى غير جائز.

وأجيب في «المختصر» بما تقدَّم، من أن القياس في الصور المذكورة بمنزلة نص خاص، وبأن الممنوع إنما هو إبطال الأقوى بالأضعف لا إعمالها، وبالنقض بتخصيص

الكتاب بخبر الواحد والمنطوق بالمفهوم.

وثانيًا: قدم في حديث معاذ رضي الله عنه الخبر على القياس، وصوَّبه عليه وآله الصلاة السلام، وأجيب: بأن التقديم لا ينافي جواز تخصيص المتقدم بالمتأخر، كالكتاب بالسنة اتفاقًا.

وثالثًا: دليل القياس الإجماع، ولا إجماع عند مخالفة القياس لعموم النص؛ لمكان الاختلاف فيمتنع العمل به حينئذٍ؛ إذ لا يجوز العمل بغير دليل.

وأجيب **أوَّلًا**: في «التحرير»: بأنه إذا ثبت حجية القياس بالإجماع ثبت أحكامه، ومنها الجمع بينه وبين العام بتخصيصه به.

وزاد عليه في «المُسلَّم»: فالخلاف كأنه خلاف الإجماع.

أقولُ: للخصم أن يقول: النصوص التي يتمسك به فيها ظواهر، وقد قررتم أنه لا يصح التمسك بِها في الأصول.

وثانيًا: في «المختصر»: الثابت العلة بالنص أو الإجماع، والمخصوص الأصل بالنص يرجعان إلى النص، وهو: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فالتخصيص بالحقيقة إنما هو به، وما سواهما ممَّا ترجح بالقرائن واجب العمل به، للإجماع على اتباع الراجح.

وأورد عليه أن الرجوع إلى ذلك النص جار في جميع الأقيسة، وهو خلاف مذهبه، وأيضًا اللازم العموم بالنسبة إلى المكلفين، والمسألة أعم إلا أن تخص بهم وفيه تكلف.

أقولُ: الأول مدفوع بأنه إذا قال: اقتلو المشركين، ثم قال: لا تقتلو النساء، وقيس عليهن الهرمي والزمِني، بعلة عدم الحراب مثلًا، كان الحكم بإخراج النساء عن المشركين حكمًا بإخراج هذين الصنفين عنهم بمقتضى: «حكمي على الواحد»، وأمَّا لو قال بدل: لا تقتلوا النساء، لا تقتلو الحيوانات غير المؤذية، وقيس عليه النساء والولدان والهرمي والزمِني ونحوهم، لم يكن إخراج هؤلاء على وقف «حكمي على الواحد»؛ إذ لا حكم على واحد بالإخراج، وهو ظاهر فاندفع الوجه الأول.

ويمكن أن يدفع الثانِي بما في «المُسلَّم» أن «حكمي على الواحد» يدل بمفهوم الموافقة على أن حكم الأشباه والنظائر واحد.

مسألة (١٧٠)

يقرب من العام والخاص المطلق والمقيد، فالمطلق ما دلَّ على فرد منتشر.

وفي «المختصر»: على شائع في جنسه، أي: حصة محتملة لحصص كثيرة من أمر مشترك، في «العضدي»: فيخرج منه المعارف كلها؛ لما فيها من اليقين شخصًا كهذا وزيد، أو حقيقةً كعلم الجنس، والمعرف بلام الجنس، أو حصةً كالمعهود الخارجي، أو استغراقًا وكل عام ولو نكرة.

وفي «التحرير»: يتناول المطلق النكرة غير عامة والمعرف لفظـًا، أي: المعهود ذهنًا، فبين المطلق والنكرة عموم من وجه، والمقيد ما بخلافه، فيدخل فيه ما ذكر من المعارف والعمومات كلها، والاصطلاح الشائع إطلاقه على ما أخرج عن الانتشار، والشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة إذا خرجت من الشيوع في الكافرات، وإن شاعت في المؤمنات فهي مطلقة من وجه مقيدة من وجه.

وقال جماعة منهم الإمام الرازي، والبيضاوي، والسبكي: المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي هي، وليس بناءه على جعل المطلق قسيم النكرة كما يتوهم؛ لأن رقبة مطلق اتفاقـًا بل على كون النكرة موضوعة للماهية عندهم.

في «التحرير»: والحق أَنَّها للفرد المنتشر لتبادره عند الإطلاق؛ ولأن الأحكام إنَّما هي على الأفراد، وإنما يكون الوضع للاستعمال، وأمَّا القضايا الطبيعية فلا نسبة لها بمقابلها، فاعتبارها دليل الوضع عكس المعقول والأصول، بل إنَّما يراد الماهية فيها بقرينة خصوص المسند ونحوه، بل لا وضع للماهية أصلًا إلا لعلم الجنس إن قلنا بالفرق بينه وبين النكرة، وهو الأوجه.

وفي «المُسلَّم»: القائلون بالوضع للماهية نظروا إلى القضايا الطبيعية، ومهملة المتقدمين والمصادر الغير المنونة نحو: رجعى، وذكرى، وعلم الجنس، ولنا القضايا

المحصورة، ومهملة المتأخرين، والمصادر المنونة، واسم الجنس، وكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها، فالتعارف وهو منشأ التبادر ومناط الغرض أجدر بالاعتبار.

أقولُ: لهم أن يقولوا: إلزامًا على القائل بمهملات المنطق، وكون موضوع مهملة القدماء أعم من موضوعات سائر القضايا أنه يجب أن يكون هذا الأعم موضوعًا له للنكرة، وإلا فلو اعتبر وضعها لأخص منه لزم أن يكون استعمالها في الأعم مجازًا، بخلاف ما إذا كان وضعها للأعم فإنه يجوز حينئذٍ استعمالها في جميع الخواص حقيقةً، بأن يكون خصوصياتها مستفادةً من خصوصيات الأحكام، لا من نفس اللفظ.

مسألة (١٧١)

إذا ورد مطلق ومقيد، فإن اختلف حكمهما كأطعم فقيرًا، وأكس فقيرًا تميميًّا، لم يحمل المطلق على المقيد إلا ضرورةً، مثل أعتق رقبة، ولا تتملك كافرة لمن لم يملك أصلًا، فإن الإعتاق يتقيد بالمؤمنة، وإن اتحد فإمَّا مع اتحاد السبب أو مع تعدده، فمع اتحاده إن كانا منفيين يعمل بهما اتفاقًا، كأن يقول في الظهار: لا تعتق مكاتبًا، ولا تعتق مكاتبًا كافرًا.

وأورد في «العضدي»: أن هذا من تخصيص العام لا من تقييد المطلق.

وفي «شرح الشرح» مناقشة في المثال، والمطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق، كما في اشترِ اللحم.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن المقصود أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يعم كالنكرة، فليس مناقشة في المثال، بل في الممثل له، وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهنًا نكرة معنًى.

أقولُ: الحق أن الإطلاق والتقييد يعتبران أوّلًا، ثم يأتِي العموم إمَّا من إدخال كلمة تقيده، أو من الوقوع في النفي كما في المثال، ولذا مثلوا للإطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه وآله الصلاة السلام: «أدُّوا عن كل حر وعبد» وفي لفظ آخر: «من المُسلمين»، كذا في «شرح الشرح».

وإن كانا مثبتين ففي «المختصر»: يحمل المطلق على المقيد بيانـاً لا نسخـاً، وقيل: نسخ إن تأخر المقيد.

وفي «التحرير»: إن وردا معـاً حمـل المطلق عليه بيانـاً، ضروروة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيـين في وقت واحد، كقراءة الجمهور في كفارة اليمين، فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود متتابعات، ومن ثَمَّة قال أصحابنا بوجوب التتابع، وإن جهل فالأوجه عندي كذلك حملًا على المعية، ترجيحًا للبيان على النسخ لكونه أغلب، مع أن قولهم في التعـارض بجمع بينهما يؤيّده، وإن علم تأخر أحدهمـا فالمقيّد المتأخر ناسخ عند الحنفية، أي: أريد الإطلاق ثم رفع بالتقيـيد، فلذا لا يجوز تقيـيد المتواتر بخبر الواحد؛ إذ يلزم نسخ القطعي بالظني.

وعند الشافعية مخصِّص، أي: بين أنه المراد بالمطلق أولًا، وهو معنى حمل المطلق على المقيد.

الحنفية: أولًا: الحمل فرع الدلالة، والمطلق لا دلالةَ له على المقيد بإحدى الدلالات.

وأجيب في «المختصر» بأنه لازم عليكم إذا تقدم المقيد، وفي تقيـيد الرقبة بالسلامة مجازًا، ودفع في «التحرير» بـأن لنـا أن نلتزم أن المطلق المتأخر ناسـخ للمقيـد، كالعـام المتأخر للخـاص، فإن المطابقَ لأصولنا وجـوب وصل البيان بالمبين.

وفي «شرح الشرح» بأن تقدم المقيد ربما يصلح قرينةً، وإنَّهم لا يسلمون تناول الرقبة لفائـت جنس المنفعه، حتى يكون دلالتها على السليمة مجازًا، ولو سُـلم فانتقال الذهن من المطلق إلى الكامل في معناه ظاهر.

وثانيـًا: في «المُسلَّم»: المطلق حقيقة في الإطلاق، ولا شيء من الحقيقة تـترك إلا بدليل ولا دليلَ؛ إذ غير المقيَّد مفروض الانتفاء، والمقيد معدوم في زمان الإطلاق فرضًا، وكل مـا عـدم ذاته عـدم صفته، فالعلة التامة للإطلاق من المقتضى، وعدم المانع متحققة في زمان الإطلاق.

أقـولُ: فيـه **أَوَّلًا**: أن الإطـلاق ليس معنى مقصـودًا من اللفظ بالوضع، بـل إنَّما يفهم من عـدم ذكـر القيـد، وإلا كان استعمال رقبة في رقبة مؤمنة مقرونًـا بذكـر القيـد مجازًا،

ولا قائل به.

وثانيًا: يلزم منه أن يجب الحمل على الإطلاق في صورة الجهل بتاريخ التقييد؛ إذ لا دليل حينئذٍ على الصرف عن الحقيقة.

وثالثًا: فرض عدم مانع غير المقيد ممنوع، نعم المفروض عدم العلم به فيظن عدمه، فإذا ورد المقيد زال الظن، وعلم أنه لم يرد الإطلاق.

واستدل في «التوضيح» بقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية، فإن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني إسرائيل، ويقول ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بيَّن الله»، وبأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن، وتمام الكلام في «التلويح».

الشافعية: أولًا: في «المنهاج»: في الحمل عمل بالدليلين؛ لأن العمل بالمقيَّد عمل بالمطلق من غير عكس.

وأجيب: في «التلويح» و«التحرير» بأن العمل بالمطلق بإطلاقه إنَّما هو بأن يجزئ كل فرد منه، وهو ينافي حمله على المقيد.

وثانيًا: المطلق ساكت والمقيد ناطق، فهو أولى.

وأجيب في «التوضيح» بالقول بالموجب، نعم عند التعارض، وذلك عند اتحاد السبب والحكم، ونقول بالحمل هنا.

أقولُ: يعنِي الحمل مطلقًا ولو بطريق النسخ، وظاهر الدليل يقتضي الحمل بطريق البيان.

وثالثًا: في الحمل احتياط بالخروج عن العهدة بيقين؛ إذ الآتِي بالمقيد آتٍ بالمطلق دون العكس.

وأجيب في «التحرير»: بأن الخروج عن العهدة يحصل بإيجاب المقيد مطلقًا، لا بطريق البيان خصوصًا، فلا يتم التقريب، ولو قيل: البيان أسهل، قلنا: إذا لم يكن مانع، وهو هاهُنا إرادة الإطلاق قطعًا مع عدم القرينة الصارفة عنه.

أقولُ: الظاهر ظهور الإطلاق لا القطع به.

وما في «المُسلَّم»: من أن الدليل منقوض بما إذا كان الاختلاف في الحكم كما مرَّ، أو في السبب كما سيأتي، ففيه أن المقيَّد في هاتين الصورتين إنَّما يفيد الوجوب في غير محل المطلق، فليس هناك خطر لبقاء العهدة في العمل بالإطلاق.

ورابعًا: في «المختصر»: لو كان نسخًا لكان كل تخصيص نسخًا؛ لأنه مثله.

وأجيب **أوَّلًا**: في «التحرير» بمنع الملازمة؛ إذ اللازم كون كل مخرج لبعض أفراد العام متراخ عنه ناسخًا، ونحن نلتزمه.

وثانيًا: في «العضدي» بأن في التقييد حكمًا شرعيًا لم يكن ثابتًا قبل، وأما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأوَّل فقط، قيل عليه: في التخصيص أيضًا حكم جديد فلا فرق مثل: أكرم العلماء ولا تكرم زيدًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن محصل الفرق أن التقييد من حيث هو هو يقتضي إيجاب شيء زائدٍ، وأمَّا التخصيص من حيث حقيقته لا يقتضي الإيجاب بل الدفع فقط، ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة، وإنما النسخ إثبات حكم لم يكن، فلا مماثلة بينهما.

أقولُ: فيه بعد الإغماض عن عدم تناول التخصيص للاستثناء عند الحنفية، أن التخصيص بكلام مستقل لا شكَّ أنه يقتضي الإثبات لخصوصية، وإن لم يقتضه من حيث كونه تخصيصًا فيلزم أن يكون نسخًا، على أن إيجاب شيء زائد من حيث هو هو ليس دفعًا، والنسخ حقيقته رفع ما كان، فيجبُ أن يكون الأمر بالعكس.

بقي في أصل النزاع كلامٌ، وهو أنه لمَّا وجب تقييد المطلق بيانًا أو نسخًا على المذهبين فما فائدة الخلاف، وأين يظهر له ثمر؟ والصواب ما في «التوضيح» وغيره من أن الحمل هنا اتفاق، هذا كله إذا اتحد الحكم مع اتحاد السبب، فأمَّا مع تعدده كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فأبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد مطلقًا، وعن الشافعي أنه يحمل، فأكثر أصحابه حملوه على الحمل بجامع إن كان، وهو الصحيح عندهم، وفي «المختصر»: هو المختار، وقيل: بل يحمل مطلقًا إلا لمانع، مثل أن يرد

مع المطلق مقيدان بقيدين متضادين.

في «المُسلَّم»: والحق عدم الحمل ولو بجامع؛ لأن القياس لو تمَّ لدل على إثبات الزيادة يعنِي القيد شرعًا، لا على إرادته لغةً، والأول لا يستلزم الثانِي.

أقولُ: كلام لا محصلَ له؛ لأن المقصود المهم هو الإثبات الشرعي، لا الدلالة أو الإرادة اللغوية على أن الإثبات الشرعي يستلزم صحة الإرادة لغةً؛ لأن استنباط الأحكام الشرعية إنَّما يكون على وفق القوانين اللغوية، ثم إنه منقوض بتخصيص العام بالقياس.

الحنفية: شرط القياس عدم معارضة نصٍّ له، وهاهُنا المطلق دلَّ على أجزاء كل فرد منه، والتقييد بالقياس يوجبُ عدم إجزاء غير المقيد.

وأجيب كما يلوح من «التلويح» بأن النص إنَّما دلَّ على وجوب المطلق، وهو أعم من أن يكون في ضمن المقيَّد أو غيره.

وأورد عليه في «حواشيه» أن وجوب المطلق يستلزم إجزاء كل فرد منه.

أقولُ: مدفوعٌ بأنه إنَّما يلزم ذلك لو دلَّ النص على وجوبه لا في ضمن المقيَّد، وهو ممنوعٌ، وما في «المُسلَّم» من أن المطلق عام بدلًا، فمعنى ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] أية كانت فتتساوى دلالته على أفراده، ففيه أن المجيب من وراء المنع.

الشافعية: الحاملون بجامع تقييد المطلق كتخصيص العام، فيجوز بالقياس.

وأجيب بما عرفتَ.

أقولُ: والحق أن الفرق مشكل.

الحاملون مطلقًا: كلام الله واحد فلا يختلف، بل يفسِّر بعضه بعضًا.

وأجيب بأنه ليس الكلام في الكلام الأزلي، بل في العبادات الدالة عليه، وهي مختلفة متكثرة قطعًا.

هذا إن تعدد السبب بالذات بحيث تعددت الحادثة، وأمَّا لو اختلف بالإطلاق والتقييد في حكم واحد كقوله عليه وآله الصلاة السلام: «أدُّوا عن كل حرٍّ وعبد» فيما رواه عبد الرزاق عن عبد الله بن ثعلبة، مع رواية من «المُسلمين» على ما في «الصحيحين»

عن ابن عمر رضي الله عنهما، فلا حملَ عند الحنفية خلافًا للشافعي.

في «التحرير»: والاحتياط المقدم للشافعية في العمل بالمقيَّد ينقلب عليهم؛ إذ الاحتياط هنا في جعل كل من المطلق والمقيد سببًا على حدة.

في «التقرير»: ولا تدافع لجواز أن يكون لشيءٍ واحدٍ أسباب شتى.

وأورد عليه في «المُسلَّم» أن تمامية المطلق في السببية بمنع الاحتياج إلى القيد، وإلا كان غير تام، ولا يرد التقض بعدم الجزء وعدم الجزءين؛ لأن العلة حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان، فالحق أن يحمل هنا المقيَّد على المطلق، لا بمعنى أن المراد منه ذلك، بل بمعنى أن المقيَّد سبب؛ لأن المطلق سببٌ وبينهما بون بيّن.

أقولُ: الإيراد تام، وتوضيحه أن المقيد إمَّا أن يكون محتاجًا إليه في الاقتضاء والاستتباع فلا يكون المطلق سببًا تامًّا، بل جزءه أولًا، فلا يكون المقيَّد سببًا لتركبه من السبب وغيره، فقد ثبتَ تدافع المطلق والمقيد في السببية، وإن سلم عدم تزاحم الأسباب غيرهما وسقط ما ذكره من تعليل سببية المقيد بسببية المطلق، كيف لا ولو تمَّ لزم أن يكون لشيء أسباب غير متناهية، لإمكان تقييد سببه بقيود غير متناهية.

ويمكن أن يقال: يجوز أن يكون للقيد مدخل في تأكيد الحكم وتقويته لا في أصله، فيكون المطلق سببًا تامًّا له باعتبار أصله والمقيد باعتبار وصفه، فلا يلغو القيد بالكلية وليعتبر ذلك في أداء الفطرة عند العبد المُسلم، فإنه آكد وأقوى وجوبًا من أدائها عن الكافر، فكأنه قيل: أدُّوا عن كل حر وعبد ولا سيما من المُسلمين، ثم إنه إن تمَّ ما ذكره من حمل المقيَّد على المطلق لم يناف قول الحنفية بنفي عكسه، بل استلزمه كما لا يخفى.



فصل في المنطوق والمفهوم

الشافعية: المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بخلافه، أي: لا في محله، وقد يفسر المنطوق بلا دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمذكور، والمفهوم بخلافه، وعلى هذا يكونان قسمين للدلالة، كما على الأول للمدلول.

والمنطوق إمَّا صريح وهو ما وضع له ولو تضمنًا، وغير صريح وهو ما دلَّ عليه إلتزامًا، وينقسم إلى مدلول اقتضاءً، وإيماءً، وإشارةً؛ لأنه إن كان مقصودًا للمتكلم فإن توقف عليه صدق الكلام نحو «رفع عن أمتي الخطأ»، أو صحته عقلًا نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أو شرعًا نحو: أعتق عنِّي عبدك بكذا، فاقتضاءٌ، وإن لم يتوقف عليه بل فهم من اقتران الحكم بوصف لو لم يقصد تعليله به لكان بعيدًا، كقِران أعتق رقبة بقول الأعرابي: واقعتُ امرأتِي في نهار رمضان، فإيماءٌ، والمفهوم إيماء هو ذلك التعليل، وسيجيء أقسامه في باب القياس إن شاء الله تعالى.

وإن كان غير مقصود فإشارة، والحصر استقرائي؛ لأن المقصود الغير المتوقف عليه لا يلزم أن يكون تعليلًا مفهومًا من اقتران حكم بوصفه، ولكن الاستقراء دلَّ على نفي غيره كما أومأ إليه «العضدي».

والصواب ترك قيد الاقتران في الإيماء لنقضه للحصر، كما ذكره العلامة الشيرازي، ولذا لم يزده الآمدي، ولا ابن الحاجب في «المنتهي»، وإن زاده في «المختصر».

ومادة النقض أقسام الكناية، ونحو ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، سيق لقصد التفرقة بينهما.

ثم في التقسيم إشكال؛ لأنه إن أريد بمقصود المتكلم المقصود الأصلي كالمعنى المطابقي خرج نحو التعليل المفهوم إيماء، وإن أريد التبعي كالالتزامي خرج المقتضى؛ إذ ليس حقيقة ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] مقصودًا أصلًا، وإن أريد الأعم لزم كون المفهوم إشارة غير مقصود أصلًا، على أنه يلزم عند إرادة التبعي أيضًا.

ومثلوا للإشارة بقوله عليه وآله الصلاة السلام: «تمكث إحداهنَّ شطر دهرها لا تصلي»، أي: نفس دهرها، فدلَّ إشارةً على أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا، وكذا أقل الطهر.

وأورد في «التحرير» أن النصف غير مراد قطعًا؛ لأن أيَّام الإياس والحبل والصِّغر من العُمر؛ ولأن معتادة خمسة عشر لا تكاد توجد، ولا يثبت حكم العموم بوجوده في فرد نادر، واستعمال الشطر في طائفة من الشيء شائع، وبقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله عزَّ وجل: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، عُلم منهما أنَّ أقل الحمل ستة أشهر، وبقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، يعلم منه جواز الإصباح جنبًا؛ لأنه لازم من استغراق الليل بالرفث، وكذا قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ إلى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وما قيل: من أن اللازم جواز الوقاع في جزءٍ منه لا في جميعه، فمدفوعٌ بأن تقدير (في) يفيد الاستيعاب، وكذا الإذن بالمباشرة إلى تبيّن الفجر.

في «المُسلَّم»: على أنه نسخ للخطر المتعلق بالجميع، فيجوز كما كان.

أقول: رفع السلب الكلي لا يستلزم الإيجاب الكلي بل الجزئي، فرفع الخطر في الجميع يتحقق بالإباحة في البعض.

ثم المفهوم إما مفهوم موافقة، وهو ثبوت عين حكم المذكور لغيره، أو مفهوم مخالفة، وهو ثبوت نقيض حكمه له، والأول يسمَّى فحوى الخطاب ولحن الخطاب، كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكالجزاء لما فوق المثقال من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة: ٧]، وكتأدية ما دون القنطار من قوله تعالى: ﴿إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وعدم تأدية ما فوقه من: ﴿لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

في «المختصر»: وبالجملة هو تنبيه بالأدنى، أي: الأقل مناسبته على الأعلى، ولذا كان غيره أولى.

والثاني يسمَّى دليل الخطاب، وشرطه عدم ما يوجب تخصيص المذكور سوى نفي الحكم عن المسكوت، كظهور أولويته، أو مساواته، أو خروج الكلام مخرج العادة مثل: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، أو وقوعه جوابًا لسؤال، أو حادثة، أو جهل المتكلم بحال غير المذكور، أو خوف يمنع عن ذكره، أو نحو ذلك، وهو أقسام مفهوم الصفة مثل: «في الغنم السائمة زكاة»، والشرط مثل: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، والغاية: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، والعدد: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، كما ستذكر مفصَّلة إن شاء الله تعالى.

والحنفية قسموا دلالة اللفظ إلى أربعة: عبارة، وإشارة، ودلالة، واقتضاء.

في «التلويح»: والمشهور في وجه الضبط أن المعنى إمَّا أن يكون ثابتًا بنفس النظم، فإن كان مسوقًا له فعبارة، أو غيره مسوق فإشارة، أو لا فإن كان فهمه بمجرد اللغة فدلالة، أو بالشرع فاقتضاء.

وفي «التقرير» مناسبًا لما في «التحرير»: إن لم يكن ثابتًا بنفس النظم فإمَّا مسكوت عنه يفهم بمجرد فهم اللغة فدلالة، أو يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته فاقتضاء.

أقول: يشكل على الوجهين **أوَّلًا**: أن الفرق بين العبارة والإشارة حينئذٍ بالسوق وعدمه، كما بين النص والظاهر بعينه، فيلزم اتحاد الأوَّلين بالأخيرين، وقد يقال: المراد بالسوق هنا أعم من القصد بالإصالة كما في النص، أو بالتبعية كما في الظاهر، فالعبارة أعم منهما، وفيه أنه يستلزم كون الثابت بالإشارة غير مقصود أصلًا، ولا يرضى به من كان من أهل الإشارة.

وثانيًا: أن كون الثابت دلالة مفهومًا بمجرد اللغة ينافي كونه غير ثابت بنفس النظم.

فإن قيل: فهمه إنَّما هو بواسطة المعنى المفهوم مناطًا للحكم لغةً.

قلنا: ننقل الكلام إلى ذلك المعنى، ولا بدَّ أن يكون ثابتًا بنفس النظم عبارةً أو إشارةً، لئلا يختل الحصر فالثابت دلالة لكونه لازمًا له يكون ثابتًا كذلك، فإن مجرَّد توسط ذلك المعنى المدلول عبارةً أو إشارةً لا يقدح في ثبوته كذلك، وإلا لاختل الحصر

بلوازم المدلولات العبارية والإشارية.

وثالثًا: أن اعتبار التقسيم إلى المسوق له وغيره في الثابت بنفس النظم، واعتبار التفاوت بينهما في الأحكام لا في الثابت، لا بنفس النظم تحكم.

لا يقال: الثابت لا بنفسه لا يمكن أن يكون مسوقًا له أصلًا، لأنا نقول: نحن نعلم قطعًا أن سوق: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، للنهي عن الإيذاء مطلقًا متناولًا للضرب والشتم بالأولى، وأن سوق: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لرفع المؤاخذة به لا لرفع نفسه.

وعلى الأول خاصة: أن حصر الاقتضاء في الثابت بالشرع غير صحيح؛ إذ قد يكون المقتضى مفهومًا لغةً نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

وعلى الثاني: أن جعل ما يتوقف عليه صدق الكلام وصحته قسيمًا لما يفهم بمجرد اللغة غير صحيح؛ لما عرفتَ.

واجتهد الصَّدر في إصلاح كلام القوم تنقيحًا وتوضيحًا فقال: الدلالة على الموضوع له، أو جزئه، أو لازمه المتأخر عبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وعلى لازمه المتقدم اقتضاء، وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغةً أن الحكم في المنطوق لأجله دلالةً.

ويرد عليه **أوّلًا**: أول ما أورد على الوجهين.

وثانيًا: ما في «التلويح» من أن الثابت دلالة إذا لم يكن من أحد المدلولات الثلاثة لم يكن مدلولًا للفظ أصلًا، وإلا لبطل الحصر في الثلاثة، ويمكن أن يقال: إنه لازم مقارن، لا متقدم ولا متأخر.

وثالثًا: أن اعتبار التقسيم إلى المسوق له وغيره في اللازم المتأخر دون المتقدم تحكم، ومثلوا للعبارة بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، في حل البيع وحرمة الربا، والتفرقة بينهما اللازمة لهما، وللإشارة بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إلى اختصاص الولد بالوالد نسبًا، فينفرد بنفقته كالمولى بنفقة عبده، ويستتبعه فيما له من الصفات كأهلية الإمامة الكبرى والكفاءة للقريشيَّة، إلا

الحرية والرق لدليل مختص بهما، وبقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] الآية، إلى زوال ملكهم عمَّا خلفوا ثمَّة من الأموال باستيلاء الكفار عليها.

لا يقال: إطلاق الفقراء استعارة لتشبيههم بهم في الاحتياج بقرينة إضافة الأموال إليهم، لأنا نقول: إضافتها إليهم حال إخراجهم لا ينافي كونهم فقراء في الحال.

وفي «التحرير» تبعًا «للتلويح»: والوجه أنه اقتضاء؛ لأن صحة إطلاق بعد ثبوت تلك الأموال متوقفة على الزوال.

ورد في «المُسلَّم»: بأنَّ الفقر غير متوقف على الزوال بالاستيلاء، فكون الاستيلاء مزيلًا موجبًا للملك ثابت بالإشارة كما يشير إليه ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨].

أقولُ: فيه: أن توصيف الفقراء بالذين أخرجوا لا يدل على علية إخراجهم بفقرهم؛ إذ هو توصف المشتق بالمشتق، لا من قبيل تعليق الحكم بالمشتق على ما وهم.

ثم إن الكلام في دلالة لفظ الفقراء، لا الذين أخرجوا على زوال الملك لا على إزالة الإخراج، ولئن كان في دلالة مجموع اللفظين على الزوال بالإخراج خاصَّة، فالظاهر أنه اقتضاء أيضًا؛ إذ هو بملاحظة أنه لم يتحقق ثمَّة ما يصلح سببًا للزوال غير الإخراج.

وهاهُنا بحثان:

الأول: كيف يكون مفهوم الإشارة ثابتًا بنفس النظم مع أنه قد يخفى بحيث يختلف فيه أئمَّة الفقهاء، ويجاب عنه بما في «التحرير» و«التقرير» من أنَّ الإلتزام قد يكون خفيًّا؛ إذ لا نشترط فيه اللزوم البين فضلًا عنه بالمعنى الأخص.

وفيه: أنه ينبغي أن يشترط الأعم للثبوت بنفس النظم، وهو منافٍ للاختلاف أيضًا.

والثانِي: ما الفرق بين اللازم المتقدم والمتأخر حيث جعل الثاني ثابتًا بنفس النظم دون الأول.

واعتذر عنه في «التوضيح» **أوّلًا**: بأن دلالة العلة على معلولها أقوى من عكسها لاطرادها دونه؛ إذ المعلول لا يدل على علة إلا إذا كان مساويًا لها.

وثانياً: بأن النص المثبت للعلة يكون مثبتًا لمعلولها تبعاً لها، بخلاف المثبت للمعلول بالقياس إلى علته.

أقولُ: في الأول أنَّ دلالة المعلول أقوى من حيث أنه يستلزم ثبوت علة ما بخلاف العلة؛ إذ لا تستلزم المعلول إلا إذا كانت علة تامَّة أو جزءًا أخيرًا منها، ولو سلم فالدلالتان متساويتان في صورة التَّساوي، فيجب القول بثبوتهما بنفس النظم فيها.

وفي الثانِي: أن مثبت المعلول بمعنى الدَّال عليه يجوز أن يكون مثبتًا لعلة تبعًا له، ولا محذور فيه.

ثم إنه يجب الاعتبار في الترجيح بمراتب اللزوم، فيقدم اللازم البين على غيره، والأبين على البين، والخفي على الأخفى على خلاف ما اعتبروه من تقديم المتأخر على المتقدم، حيث قدموا الإشارة على الاقتضاء مطلقًا.

مسألة (١٧٢)

شرط بعض الشافعية في الدلالة المسمَّاة بفحو الخطاب أولوية المسكوت كالضرب من التأفيف فقالوا: إنه تنبيه بالأدنى على الأعلى كما مرَّ عن «المختصر»، والأشبه عدم اشتراطه كما اختاره الحنفيَّة، ولذا أثبتوا الكفارة بعمد الأكل؛ لتبادر أن مناطها بالتفويت اعتداء.

في «التحرير» و«التقرير»: مفهوم الموافقة ينقسم إلى قطعي كما مرَّ، وظني كقول الشافعي: إذا وجبت الكفارة في الخطأ وغير الغموس، ففي العهد والغموس أوْلى؛ وذلك لأنه فهم تعلق الوجوب بالزجر لا بما فهمه أصحابنا من تدارك التفريط بالثواب، وبالجملة فيجوز الاختلاف فيه والخطأ.

ومن أمثلة تفريع أبي يوسف ومحمد كالأئمَّة الثلاثة وجوب الحد باللواطة على دلالة نص وجوبه بالزنا؛ لأن مناطه سفح الماء في محل محرم مشتهى، والحرمة في اللواطة أقوى، وأبو حنيفة اعتبر في المناط اقتضاءه إلى إهلاك نفس معنًى لسببيته لوجود ولد ليس قيم ومرب، مع أن الشهوة في الزنا أكمل؛ لأنَّها من الجانبين فيكون أحوج إلى

الزجر، وهذا أوجه كقولهما بإيجاب القتل بالمثقل؛ لظهور أن مناط القتل العمد العدوان ويتحقق بالضرب بما لا يتحمله البنية، فلا اعتبار بما اعتبره أبو حنيفة من الحرج الناقص للبنية ظاهرًا.

وادعاء بعض المشايخ قصور القتل بالمثقل في العمدية مرجوحٌ، فالقول قولهما كما قالت به الثلاثة.

أقولُ: تحقق نوع شبهته في عمدية القتل بالمثقل باعتبار كون الآلة غير موضوعة للقتل ولا ممَّا يقتل به غالبًا لا شبهةَ فيه، فإن كانت الشبهة مطلقًا موجبة لدرء القصاص والحدِّ فالأشبه قوله في المسألتين، وإن لم تعتبر مطلقًا أو اعتبر قوة الشبهة باعتبار أن يكون معتدًّا بها عند الأكثرين فالأشبه قولهما فيهما، إلا أن يقال: لا تعتبر الشبهة الضعيفة في حقوق العباد بل في حقِّ الله تعالى خاصَّةً.

ثم إنه لا فرق بين الدلالة الظنيَّة وبين القياس أصلًا، فلا وجهَ لتجويزهم إثبات الحدِّ بها دونه، إلا أن يقال باختصاص الدلالة بما كان المسكوت أولى بما ظنَّ مناطًا للحكم، وحينئذٍ يلزم القول بما قال به بعض الشافعية.

وأمَّا الدلالة القطعية فقد اختلف في كونه قياسًا، فالجمهور: لا، وقيل: قياس جلي، وعليه الإمام الرازي.

الجمهور: **أوَّلًا**: إنه بديهي، ولذا يثبت به الحدود بخلاف القياس.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه، وفي «حواشيه»: إشارة إلى منع عدم ثبوتها بالقياس عند الخصم، لا سيما بالجلي منه.

وثانيًا: إنا قاطعون بثبوته قبل شرع القياس ولا قياس قبل الشرع.

وفيه: أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع؛ لأنه هو التمثيل الذي قال به الفلاسفة قسمًا من الحجة، نعم اعتباره شرعًا والاحتجاج به في الأحكام الشرعية بالشرع، وذلك في غير الجلي.

وثالثًا: الأصل في القياس لا يكون مندرجًا في الفرع إجماعًا، وهاهُنا قد يكون مثل لا تعطه ذرةً، أي: فضلًا عمَّا فوقها.

في «العضدي»: في المقدمة الأولى مناقشة، يعني بمنع الإجماع على امتناع قياس الكل على الجزء.

وفي «المُسلَّم»: بل في الثانية؛ لأن الأصل هو الأقلّ بشرط لا، يعني والمندرج هو لا بشرط.

أقولُ: وأنت تعلمُ أنه تدقيق فلسفي لا يتعارفه أهل الإجماع، فإذا سلم انعقاده كان على امتناع الاندراج مطلقًا، وهذا مفاد ما في «التلويح».

فإن قيل: الأصل هو الذرة بقيد الانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها إلا بصفة الاجتماع.

قلتُ: لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالإجماع.

المخالفون: **أولًا**: لو لا المعنى الموجب للحكم في الفرع لما حكم به فيه، وذلك هو معنى القياس.

وأجيب **أوّلًا** في «المختصر»: أن المعنى شرط لتناول الحكم للفرع لغةً، لا أنه مثبت له، ومن ثمَّة قال به النافون للقياس.

في «العضدي»: وقد يقال أن الجلي لم ينكر.

وثانيًا: في «المُسلَّم»: ملاحظة المعنى الموجب لا يوجب النظرية حتى يكون قياسًا، كما في القضايا الفطرية القياس.

أقولُ: فيه تسليم لمدعى الخصم؛ إذ الظاهر من الجلي هو البديهي.

فإن قلتَ: القياس لا يكون إلا نظريًّا، فتوصيفه بالجلي حينئذٍ جمع للضدين.

قلتُ: إنَّهم يطلقون القياس على المطلق عن قيد النظرية، وإذا كان المراد جليًّا فلا مشاحة في الإطلاق، على أنه يرد مثله على المنطقيين في إطلاق القضايا الفطرية القياس، ثم الحق أن النزاع في المسألة لا يجدى بطائل، بل هو لفظي كما في «التلويح»، و«شرح الشرح».

مسألة (١٧٣)

المقتضى يثبت ضرورةً لتصحح الكلام عقلًا أو شرعًا، ويتقدَّر بقدرها، فيسقط من أركانه وشروطه ما يحتمل السقوط، ولذا سقط القبول في البيع الثابت اقتضاءً في قوله:

أعتق عبدك عني بألف، فقال: أعتقته، سقوطه في بيع التعاطي دون القبض في الهبة في نحو: أعتقه عنّي مجاناً، فقال أعتقته، فلم تصح الهبة، ولم يقع العتق عن الآمر.

مسألة (١٧٤)

هل المحذوف في المقتضى؟ فالأكثر: نعم، وأنكره بعضهم كالصدر فرقًا بينهما بأن المحذوف بغير إثباته المنطوق لما أنه ينتقل إليه الحكم بعد اعتباره بخلاف المقتضى.

ورد في «التلويح» بأن المحذوف قد لا يغير نحو ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠]، أي: فضربه فانفجرت، فإن أريد أن عدم التغير غير لازم له، بخلاف المقتضى لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضى.

مسألة (١٧٥)

إذا وقع تعارض بين الاثنين من الأقسام الأربعة قدم الحنفية ما هو أقدم وضعاً، فالعبارة على الإشارة، وهي على الدلالة، وهي على الاقتضاء، وكلها مقدَّم على القياس.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه، وفي «حواشيه»: لأن ترجيح ما لا يقصد أصلًا كالإشارة على ما لا يقصد كالدلالة، وما كان ضروريًا كالاقتضاء محل بحث.

أقولُ: قد عرفتَ ممَّا أسلفنا لك ما يؤيد ذلك.

قيل: بل رُبَّما كان القياس لقوة الظنِّ فيه أقوى من عبارة ظنية كالعام المخصوص، ولعلهم إنَّما حكموا بذلك مجملًا من حيث النظر إلى مفهومات الأقسام، لا إلى خصوصيات المواد.

مسألة (١٧٦)

مفهوم الصفة قال به الشافعي، وأحمد، والأشعري، وإمام الحرمين وكثير، ونفاه أبو حنيفة، والقاضي الباقلانِي، والإمام الغزالي، والمعتزلة، إلا أبو عبد الله البصري، فأثبته في بعض الصور.

في «المُسلَّم»: النزاع في الدلالة لغةً، لا كنكات البلاغة.

أقول: نكات البلاغة وإن كانت معانِي ثوانِي فمدلولات لغوية لهيئات تركيبيَّة، ولو سلم فتحرير محل النزاع يحتاج إلى الاستظهار بالنقل.

المثبتون: **أوَّلًا:** فهمه أبو عبيد، أي: معمر بن المثنى كما في «برهان» إمام الحرمين، أو القاسم بن سلام كما في «إحكام» الآمدي من قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ»(١)، فقال يدل على عدم الحكم في غير الواجد، ومن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» فقال بمثله، وقيل له في قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا»، المراد الهجاء، أو هجاء الرسول عليه وآله الصلاة والسلام فقال: لو كان لما كان لذكر الامتلاء معنًى؛ لأن قليله كذلك، فألزم المفهوم من تقدير الصفة أعني الكثير فكيف من التصريح بها، وفهمه الشافعي وهما إماما اللغة.

وأجيب بتجويز كون فهمهما لا لغةً بل اجتهادًا من إشعار الوصف بالعلية، مع أن الأصل عدم علة أخرى، وبالمعارضة بمذهب الأخفش فإنه نفاه.

في «التقرير»: ولم يبينوا المراد، أي: الأخفش الثلاثة ولا يضر؛ إذ كل منهم إمام في هذا الشأن.

ودفع الأول في «المختصر» و«شرحه» بأن اللغة تثبت بقول الأئمَّة، ومجرد تجويز الاجتهاد غير قادح في إفادته الظن.

والثانِي بأن نفي الأخفش لم يثبت ثبوت إثبات أبي عبيد والشافعي، فإن أبا عبيد قد كرر كما مرَّ، والشافعي رواه عنه أصحابه وغيرهم، ولو سلم فقولهما أرجح من قول الأخفش؛ لأنَّهما اثنان أعظم منه علمًا وشهرةً، ولو سلم فشهادة الإثبات أولى من النفي؛ لأن الوجدان يدل على الوجود قطعًا، لا عدمه على عدمه إلا ظنًّا.

ورُدَّ في «التحرير» و«التقرير» بأن الشافعي معارض بمحمد بن الحسن، فقد روى الخطيب البغدادي عنه ترك إلى ثلاثين ألف درهم، فأنفقت نصفها على النحو والشعر، ونصفها على الحديث والفقه، ولو ادعى السليقة في الشافعي، أو كمال العلم، أو صحة

---

(١) حديث حسن، رواه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدَّين، برقم (٣٦٢٨).

النقل لكثرة الأتباع فالشيباني كذلك، مع أن له تقدُّم زمان عليه وعلي أبي عبيد، وقد رُوي تلمذهما له.

وبأن شهادة النفي في الدلالة الوضعية كالإثبات؛ إذ النافي كالمثبت في تتبع الاستعمالات ومعرفة الأوضاع.

وقريب منه ما في «المُسلَّم»: الدلالة هي الوجود ذهنًا بتوسط الدال، والكلام في الدلالة نوعًا وعدمها شخصًا يدل على عدمها نوعًا؛ إذ كل ما للشيء نوعًا فهو له شخصًا، ولا عكس، فعدم الوجدان يدل على العدم قطعًا، نعم في الدلالة شخصًا لا يدل العدم على العدم إلا ظنًّا، لعدم الإحاطة بجميع استعمالات لفظ مشخَّص.

أقولُ: أمَّا فضل محمد بن الحسن فأظهر من أن ينكر، وأشهر من أن يذكر، ولكن تفضيله على الشافعي غريبٌ، وهَبْ أن تلمذه له ثابت على ما في «التقرير» أنه قال: حملتُ عن محمد بن الحسن وِقْرَيْ بُخْتِيٍّ كتبًا، ولا عبرة بإنكار بعض الشافعية، فلا يدل على كونه دونه، بل عسى أن يدل على خلافه؛ إذ من كان وحيد عصره وفريد دهره في الذكاء والحفظ كالشافعي على ما ذكره اليافعي وغيره، إذا تلمذ حفظ علم أستاذه كله، كما رُوي أن الشافعي أحاط علمًا بكُتب محمد ابن الحسن في يسير، وزاد عليه شيئًا كثيرًا بقوة رأيه واستنباطه، والشافعي عمَّر بعد الشيباني نحو خمس عشرة، وقد روى اليافعي أن الشافعي ناظره بحضرة الرشيد فظهر عليه، ثم ناهيك بالشافعي أنه يخرج به إمام مثل أحمد، وكان يقول فيه: فيلسوف باللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه، وقال: إنه مجدِّد هذا الدين على رأس المائة الثانية، كعُمر بن عبد العزيز على رأس الأولى.

وذكر الإمام الرازي أن الشافعي أوَّل من صنف في أصول الفقه، فنسبته إليه كنسبة أرسطو إلى المنطق، والخليل إلى العروض، وقال أبو حاتم الرازي: لولا الشافعي لكان أصحاب الحديث في عمي، ووصفه الزمخشري في «الكشاف» بالتقدم في العربية، هذا.

وأمَّا تسوية شهادة النفي بالإثبات لمساوات النافي للمثبت في الاستقراء، ففيه أن النافي رُبَّما اطلع على بعض مواد الدلالة، ولكنه لم يستحضره حال الشهادة، ولا يتصور مثله في الإثبات.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» فإنه يتم لو كان مدعى المثبتين لزوم الدلالة للنوع كليًا، وما أبعد توهم ذلك ممَّن عرف تحرير محل النزاع.

وثانيـًا: لـولا المفهوم لخلا تخصيص المذكور بالذكر عن الفائدة، ولا يجوز ذلك في كلام البلغاء، فكيف في كلام الشارع؟

وأجيب بوجوه:

الأول: أنـه إثبات الوضـع بالفائدة، وإنَّما يثبت بالنقل، ولا يندفع بأنه إثبات بتكثير الفائدة؛ لأنه أيضًا فائدة، بل بما في «المختصر» من أن الاستقراء دلَّ على أنَّ كل ما لا فائدة للفظ سواه تعين بالإرادة منه.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» من أنَّ دعوى الاستقراء ادعاء، كيف وقد صحَّ النفي عن المهرة، ففيه أن نفيهم ليس لتلك الكلية بل للمفهوم بخصوصه.

والثاني: أنـه فيه دورًا؛ إذ الفائدة إنَّما تثبت بالوضع وهو مدفوع بالفرق بين الثبوت العيني والعلمي، ولذا صح الاستدلال بالمعلول على العلة، وجاز كون العلة الغائبة علة للفعل مع ترتبها عليه.

والثالث: منع الملازمة؛ لأن الإشعار بالعلة وغيره من الفوائد.

والرابع: أن الكلام في الدلالة لغة، لا بلاغة، وفيه أنَّ الكلام في دلالة تكون مناط لإثبات الأحكام، والبلاغة كافية في ذلك؛ إذ الكتاب والسنة في أعلى درجات البلاغة.

وثالثًا: لو قيل: الفقهاء الحنفية فضلاء، لنفرت الشافعية، ولولا المفهوم لما نفروا.

وأجيب في «المختصر» بالمنع، بل نفرتهم إمَّا للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر عن التقديم، لاحتمال أن يكون للتعظيم، أو بسبب اعتقادهم المفهوم.

في «المُسلَّم»: لو قال: لو قيل: الفقهاء الشافعية فضلاء، نفرت الحنفية، لم يتوجه أن نفرتهم بحسب اعتقادهم.

أقولُ: نفرة الحنفية قد يكون لصدور الكلام عمَّن يرى المفهوم، أو لتوهم السامعين المعتقدين نفي الفضل عنهم بحسب اعتقادهم.

ورابعـًا: قوله عليه وآله الصلاة والسـلام بعدما نزل في المنافقين: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠] الآية؛ لأزيدن على السبعين، ففهم أن حكم ما زاد بخلافها، وهـذا مفهـوم العدد، فثبت مفهوم الصفـة أيضًا؛ إذ لا قائل بالفصل.

وأجيب في «المختصر» بأنـه غير محل النـزاع؛ إذ ذكر العـدد للمبالغـة في الكثرة، لا لإرادتـه بخصوصـه، فـلا يختلف الحكـم بالزيادة، وإنما قـال عليه وآله الصلاة والسـلام: لأزيدنَّ تأليفـًا لقلوبهم، ولو سلم فيجوز أن يكون فهم الاختلاف بناء أن الأصل هو قبول الدعاء والاستغفار.

في «المُسلَّم»: والبناء على الأصل أصل أصيل في هذا الباب.

النافون: أوَّلًا: لو ثبت فإمَّا بالعقل ولا مدخلَ له، أو بالنقل ولا تواتر اتفاقـًا، والآحاد لا تفيد في مثله؛ لأن المسألة أصولية.

وأجيب: بل يفيد، وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام؛ لعدم التواتر في مفرداتها، وأيضًا انقطع بقبول علماء الأعصار الآحاد كالأصمعي، وأبي عبيدة، والخليل، وسيبويه.

ورد في «المُسـلَّم» بـأن الاستقراء دلَّ علـى أن أصـل الدلالـة قطعي في أنـواع الهيئات التركيبيَّـة المتعارفـة عنـد الآحـاد، ففـي مثلـه لا يقبل الآحـاد وإن قبـل في المواد.

أقـولُ: إن أراد قطعيَّة دلالة الهيئات التركيبيَّة على جميع مدلولاتِها فممنوعٌ، وإن في الجملة فغير مفيد، ثم إن قبول الآحاد في هيئات المفردات كبعض معانِي: افعل، وفاعل، قطعي.

وقد يجاب عن الدليل بأن دليل النفي إمَّا عقلي وهو لا يستقل، أو نقلي إلخ.

ودفـع في «المُسلَّم» بأنـه إذا فـرض أن لا علـة إلا النقـل تواتـرًا، فبعدمـه يعلـم عدمـه بالضـرورة، وهـذا ليس باسـتقلال للعقـل بـل دوران مـع النقـل.

أقولُ: الصواب أن لا دليل على الوضع إلا النقل، فإنه ليس علة له.

وثانيـًا: لو ثبت لثبت في الخبر لاشتراك الحذر عن عدم الفائدة، ومن البين أنه لو قال: في الشام الغنم السائمة، لم يدل على عدم العلوفة.

وأجيب بمنع بطلان اللازم، والتزام الدلالة، وبأنه قياس في اللغة.

وفي «العضدي»: الأول مكابرة، والثاني مدفوعٌ بما مرَّ من أنه استقراء، لا قياس، والحق أن الخبر وإن دلَّ على أن السكوت غير مخبر عنه فلا يلزم من عدم الإخبار العدم في الخارج، بخلاف الحكم الشرعي؛ إذ لا خارجَ له، فوجوب الزكاة هو قول الشارع أوجبت، فإذا انتفي انتفى، واستدقه ابن الحاجب في «المنتهى».

ورد في «العضدي» بأنه قول بمذهب الخصم؛ إذ مفاده عدم التعرض لحكم غير المذكور.

وثالثًا: لما صحَّ: «أَدِّ زَكَاةَ السَّائِمَةِ» والعلوفة لا مجتمعًا ولا متفرقًا؛ إذ وزانه في التدافع وزان قولك: لا تقل له أُفٍّ واضرِبْهُ.

وأجيب بمنع الملازمة لاختلاف المفهومين قطعيَّة وظنيَّة، وبمنع بطلان اللازم؛ إذ المنطوق أقوى من المفهوم، والضعيف لا يقاوم القوي.

ورابعًا: أو لثبت التعارض في نحو: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، لقيام الدليل على خلاف المفهوم، والتعارض خلاف الأصل.

وأجيب في «المختصر» بمنع الملازمة؛ لجواز ثبوت خلاف المفهوم بدليل قطعي، فلا يعارضه المفهوم؛ لأنه ظني، وبمنع بطلان اللازم لوجوب مخالفة الأصل عند قيام الدليل.

في «العضدي»: وقد يقرر الدليل بحيث يندفع الجوابان بأن التعارض خلاف الأصل، فما يفضي إليه مرجوح إلا الدليل، فإن أقيم دليل صحَّ دليلنا وكان ذلك معارضة، أي: كان دليلهم معارضـًا لدليلنا، فيتساقطان للتعارض فلا يثبت المفهوم.

وأجيب عنه في «التحرير» و«التقرير» بأن كل دليل على خلاف الأصل فمقدم على ما يوافقه، وإلا لزم عدم حجية خبر الواحد وغيره؛ لأن التكليف خلاف الأصل.

وفي «المُسلَّم»: ولزم عدم ترجيح بنية الخارج.

وخامسًا: ليس المفهوم بأحد الدلالات.

في «المُسلَّم»: وأجيب بأنه بوضع نوعي للتركيب وليس منطوقـًا؛ لأنـه على غير المذكور، والتزام الالتزام كما في «المنهاج» بعيدٌ عن الإفادة والتمام.

أقولُ: قيل: أمَّا عن الإفادة فلأن الالتزام من المنطوق، وأمَّا عن التمام فلأن المفهوم ليس بلازم ذهني، وأنتَ تعلمُ **أولًا**: أن جعل الالتزام من المنطوق مع تجويز كون المطابقة غير منطوق خلف من القول.

وثانيـًا: أن اللزوم بالمعنى المنطقي غير معتبر عند الأصوليين.

وسادسًـا: في «المُسلَّم» أخذًا ممَّا في «التحرير»: دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبدًا، ولا شيء من دلالة اللغة كذلك، أمَّا الأولى فلأنَّها متوقفة على عدم فائدة أخرى اتفاقًا، وهو مجهول أبدًا، سيِّما في كلام الشارع.

إن قيل: رُبَّما يظن، قلتُ: هذا الظن من الفوائد، فيجب انتفاؤه فبقي مجهولًا، ولك أن تقول: الظن قد يلحظ قصدًا وقد يلحظ تبعـًا.

والفائدة الأولى والشرط الثانِي **أقولُ** فيه **أوَّلًا**: أنه لا وجه للاستدلال أوَّلًا بما اعترف بورود الاعتراض عليه آخرًا.

وثانيـًا: أن الإيراد بجواز ظن عدم فائدة أخرى متوجه، ولا وجهَ للجواب عنه بكونه من الفوائد؛ إذ الظن ليس مفادًا للتوصيف بل حاصلًا من عمارات عدم الفوائد، ولو سلم فليس مفروض الانتفاء؛ إذ لا معنى لاشتراطه مع فرض انتفائه، وهل هذا إلا تناقض، على أن إفادة الصفة لهذا الظن يستلزم إفادته للمفهوم، فلا يتأتَّى هذا الجواب من قبل المستدِل النافي للمفهوم.

وثالثـًا: أن القول بكون الظن ملحوظًا قصدًا تارة وتبعـًا أخرى ليس له معنى محصل.

فإن قيل: يمكن دفع الإيراد عن الدليل بأن ترك المسكوت محلًا للاستدلال بالأصل، أو الاجتهاد بالقياس على المنطوق، أو على غيره فائدةً لازمةً لا يمكن الظنُّ بعدمها.

قلتُ: فيه أنه لو سلم كونه فائدةً فلزومه ممنوعٌ.

مسألة (١٧٧)

مفهوم الشرط كالصفة بل أقوى، ولذا قال به بعض من لا يقول بالصفة، والباقلانِي وعبد الجبار عن نفيه.

المثبتون: ما تقدَّم في الصفة، ويخص الشرط أوَّلًا: أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط.

وأورد عليه أن الكلام في الشرط النحوي، وهو مدخول كلمة (إن) ولا يلزم انتفاء الجزاء بانتفائه؛ لجواز عدم كونه شرطًا بمعنى الموقوف عليه عقلًا أو شرعًا.

وأجيب بما مرَّ من أن مدخول (إن) قد يكون شرطًا وقد يكون سببًا، وعلى الأول يلزم المطلوب، وعلى الثاني إن قلنا بوجوب اتحاد السبب فكذلك، وإن قلنا بجواز تعدده فالأصل عدم التعدد، أو عدم غير المذكور، فينتفي المسبب بانتفائه.

ورُدَّ في «التحرير» بأنه رجوع عن كون المفهوم مدلول اللفظ إلى أنه عدم أصلي كما يقول الحنفية، ولذا يخص عندهم عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بمفهوم: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ﴾ [النساء: ٢٥] الآية، على القول بجواز تراخي المخصص، ولا ينسخ به على القول بامتناعه؛ لأن العدم الأصلي ليس بحكم شرعي، خلافًا للشافعي؛ لأن النفي المفهوم عنده حكم شرعي.

وثانيًا: قال يعلى ابن أميَّة لعُمر رضي الله عنه: «ما بالنا نقصر وقد أمِنَّا»، وقال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقال عُمر رضي الله عنه: «عجبتُ ممَّا عجبت، فسألتُ رسول الله عليه وآله الصلاة والسلام فقال: صدقة تصدق الله بِها عليكم فاقبلوا صدقته»، فهُما فَهِما المفهوم وأقرَّه هو عليه وآله الصلاة والسلام.

وأجيب بجواز أنَّهما فهما بناءً على أن الأصل هو الإتمام، وقد ينقض الدليلان بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣].

ويُجاب كما في «المختصر» بأن الشرط هنا خارج مخرج الأغلب، ولا مفهوم في مثله، وبأن المفهوم هنا قد انتفى بمعارضة الإجماع.

وكما في «العضدي» بأن حرمة الإكراه لا يتحقق بدون إرادة التحصن؛ إذ لا إكراه دونه.

فائدة: في «التحرير» و«التقرير»: قد يظن أن الاختلاف في مفهوم الشرط مبنِي على الاختلاف في أن التعليق بالشرط هل يمنع السبب كما عند الحنفية؟ فعدم الحكم عند عدم الشرط بالأصل، أو الحكم فقط كما عند الشافعي، فعدمه بانتفاء شرطه.

ويتفرع عليه صحة تعليق الطلاق والعتاق بالملك عندهم لا عنده، وتعجيل المنذور المعلق، وكفارة اليمين بالعكس، بناءً على أن الكفارة معلقة بالحنث معنًى، وهذا الظن غلط؛ لأن المعلق بالشرط المنتفي بانتفائه أعم ممَّا هو سبب شرعًا لحكم كأنتِ طالق وغيره، والخلاف في المفهوم جار في الصورتين، فيلزم كون الفرع أعم من أصله.

بل الخلافان مبنيان على أن الشرطيَّة هل تفيد عموم حكم الجزاء على جميع التقادير مخصّصًا بالشرط، فيضاف عدم الجزاء على سائر التقادير إلى عدم الشرط؛ لأنه دليل التخصيص، ويكون مانعًا عن حكم الجزاء لا عن انعقاده سببًا، وهو ظاهر ما ذهب إليه السكاكي كما ذكره المحقق الشريف، لا جميع أهل اللغة العربية كما ادَّعاه المحقق التفتازانِي من أن الحكم في الجزاء وحده، والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال، أو لا تفيد إلا حكمًا مقيَّدًا بالشرط من غير تعرض لتقدير عدمه على ما ذهب إليه أهل النظر من أن الجزاء وحده لا حكم فيه، فلا يفيد شيئًا فضلًا عن العموم، بل الحكم فيما بين الشرط والجزاء وكل منهما بالنسبة إلى الحكم كزاء زيد بالنسبة إلى معناه.

فمال الشافعي إلى الأول، وأصحابنا إلى الثانِي وهو الصحيح؛ لما حقَّقه المحقق الشريف من أنه لو كان حكم الشرطية في الجزاء وحده لكان صدقها بصدقه مع قيده، فامتنع صدقها عن كاذبين.

أقولُ: منقوضٌ بنحو: زيد قائم في ظنِّي، والحل أن القيد قد يغير الكلام عمَّا اقتضاه إطلاقه من الثبوت الواقعي إلى الثبوت بحسب الظنِّ أو الفرض.

ثم الحق أنه لا ابتناء لشيء من مذهبي الحنفية والشافعية على واحد من قولي أهل العربية والنظر؛ إذ لا امتناع في تقيد حكم الجزاء بشرطه غير مخصَّصٍ به، ولا في انعقاد الحكم بينهما مع اعتبار تخصيص الجزاء بالشرط.

وفي «المُسلَّم»: الأشبه أن مسألة منع التعليق السبب أو الحكم مبنية على أن صيغ العقود هل هي إنشاء أو إخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الموجب حقيقة؟ فمن قال بالأول فلا تعليق عنده إلا باعتبار الحكم الموجود الصيغة وهي السبب، ومن قال بالثانِي فلا وجود للسبب عنده؛ لأنه اقتضاء للتعليق إلا عند وجود الشرط، ألا ترى يجوز في الممتنعات.

أقولُ: مخدوشٌ بأنه على تقدير الإنشاءية لا يتعين الصيغة للسببية في الحال كمذهب الشافعية، وعلى الإخبارية لا يتعين أن يكون المحكي عنه إيقاعًا استقباليًّا يوجد عند وجود الشرط كمذهب الحنفية؛ لجواز أن يكون إيقاعـًا حاليًّا منعقد السببية متأخر الحكم إلى وقت وجود الشرط.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: لنا في مسألة التعليق **أوَّلًا**: أن السبب هو المفضي، والتعليق مانع من الإفضاء لمنعه عن الوصول إلى المحل، والسبب الشرعي لا يقدر سببـًا قبل الوصول إلى محله كبيع ما لا يملكه، فضعف قول الشافعي: السبب أنت طالق والشرط لم يعدمه، وإنما أخَّر حكمه.

وأورد: فيجب أن يلغو كالتنجيز في الأجنبية، وأجيب: المرجو الوصول إلى محله بعرضته السببية، فلا يلغى كشطر البيع يتوقَّف إلى وجود الشطر الآخر في المجلس، وغير الموجو يلغو كطالق إن شاء الله تعالى لامتناع الوقوف على المشية.

وثانيًا: السبب المعلق كجزء سبب فلا يكون سببـًا، بخلاف البيع المؤجل؛ لأن الأجل دخل على الثمن لا البيع، وأمَّا البيع بالخيار فإنَّما يثبت فيه الخيار، بخلاف القياس لدفع الغبن؛ لأن التمليك لا يحتمل الخطر، وإلا صار قمارًا، فاكتفى باعتباره في الحكم قصرًا لثبوته على قدر الضرورة.

والحق أنَّ الشرط بعلى كما في الخيار لتعليق ما بعده كما آتيك على أن تأتيني؛ فإن المتعلق فيه إتيان المخاطب بمعنى أتيتُك أتيتني على عكس كلمة (إن)، ففي بعتُك على أنِّي بالخيار، أي: في الفسخ المعلق هو الفسخ، والبيع منجز، وإنما تعلق حكمه لدفع الضرر عمَّن له الخيار لو تصرف الآخر.

وأمَّا الإضافة كطالق غدًا فإنَّها وإن كانت غير مانعة كون المضاف سببًا في الحال، لكن لا يصح إلحاق التعليق بِها في ذلك؛ لأن التعليق يمين وهي للبر بإعدام موجب المعلق فلا يفضي إلى وجوده، بخلاف الإضافة فإنَّها لتعيين زمان الوقوع لا منعه.

ويرد أن اليمين قد يكون للحمل والحنث، كإن بشرتني بقدوم ولدي فأنت حرٌّ، فالأولى الفرق بوجود الخطر في التعليق دون الإضافة، ولكن يقتضي كون يوم يقدم فلان

كإن قدم، ويستلزم عدم جواز تعجيل الصدقة في عليَّ صدقة يوم يقدم، وكون إذا جاء غد فأنت حرٌّ، مثل إذا متُّ فأنت حرٌّ، مع أنَّهم يجوزون بيعه قبل الغد لا قبل الموت.

في «المُسلَّم» جوابًا: الفرق في الأول أن عبارة الإضافة للفعلية، فيتحقق للإيقاع بخلاف التعليق، وفي الثانِي التعليق سبب الآن للتدبير شرعًا لا المعلق، بخلاف العتاق.

أقولُ: أمَّا الأول ففيه أن كون عبارة الإضافة إلى المستقبل للفعلية بمعنى الحالية ممنوعٌ، وأريد الفعلية بمعنى الإيقاع في وقت فلا يقتضي وجود السبب الآن، على أن العبرة للمعانِي لا للعبارات، ولذا كان التعليق بشرط كائن تنجيزًا، والتنجيز مقيدًا بما ليس في الحال كأنتِ طالق في دخولك الدار تعليقًا.

وأمَّا الثانِي فهو ما في «التقرير»: أن القياس جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قال الشافعي، إلا أنه منعت السنة من بيعه، فحكمنا بانعقاد السبب في الحال ضرورة، فلا يقاس عليه غيره.

الشافعية: **أوَّلًا**: تعليق السبب كتعليق القنديل مانع لنزوله ووصوله إلى المحل، لا لأصل وجوده، وفيه أن تعليق المعانِي لا يشارك تعليق الأعيان إلا في اللفظ.

وثانيًا: لو لم يكن سببًا في الحال لم يكن سببًا عند وجود الشرط.

وأجيب بمنع الملازمة، وقد يثبت بأنه لا منع منه عند وجود الشرط لا حقيقةً وهو ظاهر، ولا تقديرًا؛ إذ قد ينتفي الأهلية حينئذٍ بالجنون ونحوه.

ويجاب بأنه لا منعَ من أن يصيرَ الكلام السابق إيقاعًا عند وجود الشرط وإن انتفت الأهلية؛ إذ الشرط وجودها حال التكلم فقط، ولا يخفى بُعده.

وثالثًا: وهو أقوى الحجج، «لا طلاقَ إلا بعد نكاح، ولا عتقَ إلا بعد ملك»، رواه الحاكم، والبيهقي، وعبد الرزاق، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، مرفوعًا عن نفر من الصحابة ما بين عائشة، ومعاذ ابن جبل، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه، والمسور بن مخرمة.

وأجيب بأن المراد الوقوع لا الإيقاع، ولو سلم فالمراد التنجيز.

ورُدَّ في «التلويح» بأن ما رُوي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال لإمراة:

«إن تزوجتها فهي طالق ثلاثًا، فردَّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال: لا طلاقَ قبل النكاح»، مفسَّر لا يقبل التأويل.

أقولُ: ومنه ما قيل جوابًا بالقول بالموجب: أن اللفظ لا يصير طلاقاً إلا بعد النكاح.

تذنيب

هل يبقى التعليق مع زوال المحلية؟ فزُفر: نعم، فلو قال: إن دخلتِ فأنت طالق، فأبانَها ثلاثًا ثمَّ تزوجها بعد زوج آخر فدخلت طلقت، قياسًا على ما لو علق بالملك، وأبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله: لا.

في «المُسلَّم»: وهو الحق؛ لأن الشرط جزء أخير من العلة التامة، حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر، وإنَّما يكون ببقاء المحلية فإذا انتفت المحلية انتفت الشرطية.

أقولُ: فيه: أن الشرط إنما يتمِّم العلة بعد وجودها، فإنما يقتضي وجود المحلية حينئذٍ، وبالجملة: فارتفاع المحلية مؤقتاً لا ينافي بقاء الشرطية كارتفاعها ببينونة خفيفة، والأولى ما قيل: الظاهر أنه ما علق إلا ما في ملكه حال التعليق، لا ما يملكه بعد التحليل، والله تعالى أعلم.

مسألة (١٧٨)

مفهوم الغاية قال به بعض النافين للشرط، كالقاضي، وعبد الجبار أيضاً، وظاهر كلام الآمدي وغيره أنه نفى الحكم فيما بعد الغاية، وقيل: بل النزاع في نفس الغاية فقط.

المثبتون: «صوموا إلى أن تغيب الشمس»، آخره غيبوبتها، فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخرًا، وهذا ينتهض على ما بعد الغاية لا عليها، وإلا ورد منع الملازمة.

وعلى الأول يُجاب عنه كما في «المُسلَّم» بأن انقطاع الحكم النفسي بِها مسلَّم، ولا ينفعكم، وأيضاً اللازم المدلولية مطلقاً، لا المفهومية؛ لجواز أن يكون إشارة كما هو قول بعض مشايخنا.

أقولُ: لا يخفى أن المفهوم هو نفي حكم المذكور عن غيره، ولا ينافيه كونه إشارة.

مسألة (١٧٩)

مفهوم العدد كقوله تعالى: ﴿ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] قال به بعض الحنفية، ولذا وقع في «الهداية» ردًّا على الشافعي: القياس على الخمس الفواسق ممتنعٌ؛ لما فيه من إبطال العدد، ونفاه بعضهم فزادوا على الخمس الذئب ونحوه.

مسألة (١٨٠)

مفهوم اللقب، والمراد به ما يعم اسم الجنس، قال به بعض الحنابلة، وشذوذ كمِنْدَاد من المالكية، وأبي بكر الدَّقاق، والصيرفي، وأبي حامد المروروذي من الشافعية.

الجمهور: المفهوم إنما يعتبر إذا تعين فائدة، واللقب مما يتوقف عليه تمام الكلام، فلا يتصور فيه شرط المفهوم، وأيضًا: يلزم ظهور الكفر من قول القائل: محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وزيد موجود.

قيل: وقع الإلزام به للدَّقاق ببغداد، فتوقف واستدل بأنه يلزم منه إبطال القياس؛ لكونه خلاف مفهوم الأصل.

وأجيب بأن القياس يقتضي المساواة حينئذٍ، فلا يثبت مفهوم المخالفة لانتفاء شرطه، بل مفهوم الموافقة، كذا في «العضدي».

واعترض عليه **أوَّلًا**: في «شرح الشرح» بأن شرط الموافقة الأولوية، ولا تكفي المساواة، كيف ولو تمَّ لكان كل قياس مفهومًا، والثابت به ثابتًا بالنص، ولزم رفض كثير من القواعد.

وثانيًا: في بعض الحواشي المعتبر: في القياس مطلق المساواة، ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل، فيجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة.

وفي «المُسلَّم» تقريرًا للجواب: التحقيق أن بناء مفهوم المخالفة على عدم الفائدة أصلًا، وذلك بانتفاء الموافقة جليةً كانت وهو مفهوم الموافقة اصطلاحًا، أو خفيةً وهو القياس، فحيث قالوا: شرط المخالفة عدم الموافقة أرادوا أعم لغةً، أو دلالةً، أو قياسًا، وحينئذٍ اندفع الاعتراضان.

أقولُ: حاصله أن المساوات المعتبر نفيًا في مفهوم المخالفة أعم من الظاهرة المعتبرة ثبوتًا في مفهوم الموافقة.

والحنفية: المعتبرة في القياس، وحينئذٍ فلا يمكن اجتماع هذه الثلاثة.

وفيه **أوّلًا**: أنه على هذا كان الواجب في الجواب الاقتصار على نفي مفهوم المخالفة، لا إثبات مفهوم الموافقة أيضًا.

وثانيًا: أن قولهم شرط مفهوم المخالفة عدم ظهور أولويّة المسكوت ولا مساواته ظاهر في جواز المساواة الغير الظاهرة.

المثبتون: لو قال لخصمه: ليست أمي زانية، تبادر نسبة الزنا إلى أم الخصم، ولذا وجب الحد عند مالك، وأحمد.

وأجيب بأن فهم ذلك من القرائن الحالية، لا من اللغة.

مسألة (١٨١)

كلمة (إنَّما) في المشهور تفيد الحصر في الجزء الأخير من الكلام، ويؤيده استعمال الفصحاء، والنقل عن أئمة النحو والتفسير، فقليل كأبي اسحاق الشيرازي: مفهوم، ويدل عليه جواز إنَّما زيد قائم لا قاعد، لا ما زيد إلا قائم لا قاعد، وقيل كالباقلانِي، والغزالي: منطوق، ورُجّح في «التحرير»، وقيل: لا تفيد أصلًا، في شرح «المنهاج»: هو الصحيح عند النحويين، ونسبه في «البديع» إلى الحنفية، وأنكره في «التحرير».

القائلون بالمنطوق: **أوّلًا**: إنَّ للإثبات، ومَا للنفي، ولا يتواردان، فإنَّما الإثبات للمذكور، والنفي لغيره، وهو بعيدٌ.

وثانيًا: «إنَّما الولاء لمن أعتق»، و«إنَّما الأعمال بالنيات».

في «المختصر»: وهو ضعيف؛ لأن الحصر نشأ من العموم؛ إذ كون كل فرد للمعتق ينافي ظاهرًا ثبوت فرد لغيره.

في «العضدي»: فإن قلتَ: يجوز الاشتراك بين المعتق وغيره؛ إذ لا منافاة.

قلتُ: الظاهر النفي عن غيره، وإلا كان ما للغير ولاء، وليس للمعتق، وبالجملة:

الظاهر الاستقلال كما يقال: ملكية الدار لزيد، فإنه يأبى الشركة ظاهرًا لما ذكرنا.

النافون: أوَّلًا: إنَّما هي: إن، وما كافة زائدة كالعدم.

وثانيًا: «إنَّما الربا في النية».

أقولُ: إن سلم صحة الحديث، فعدم دلالته على الحصر ممنوعٌ، كيف لا؟ وقد احتج به ابن عباس رضي الله عنهما عليه.

مسألة (١٨٢)

تعريف المبتدأ باللام والإضافة حيث لا عهد، يفيد حصره على خبره الأخص منه مفهومًا علَمًا أو غير علم، كالجار والمجرور مثل العالم زيد، والرجل عمرو، والكرم في العرب، والأئمَّة من قريش، وصديقي خالد، وقيل: لا يفيد، كذا في «المختصر».

وفي «شرح الشرح»: لا خلاف فيه بين علماء المعانِي ولا في عكسه مثل زيد العالم.

وفي «التحرير»: المعرف باللام يفيده مبتدأ أو خبَرًا، ولا ينبغي أن يختلف فيه، وأمَّا المعرف بالإضافة فإنَّما يفيده مبتدأ، نحو صديقي خالد، لا خبرًا.

ثم على الأول: ففي «المختصر»: الخلاف في أنه منطوق أو مفهوم.

وفي «شرح الشرح»: لا ينبغي الخلاف في كونه مفهومًا للقطع بأنه لا نطق بالنفي أصلًا.

وفي «المُسلَّم»: الحق أنه منطوق لكنه إشارة، ويكفي فيه اللزوم عقلًا.

أقولُ: صدق مفهوم المفهوم عليه معلوم قطعًا، وكونه مسوقًا له كذلك، كما في العبارات المذكورة، فانتفاء الإشارة معلوم.

المثبتون: اتحاد الجنس بذاته أو بجميع أفراده بواحد لا يتصور إلا بانحصاره فيه، كذا في «التحرير»، وهذا يعم كون الجنس مبتدأ أو خبَرًا، والمستدل يلتزمه كما عرفتَ، فلا يرد عليه أنه يلزم منه عدم الفرق بين تقديم العالِم على زيد وتأخيره عنه.

ولا حاجة إلى الجواب عنه بما في «العضدي» من أنَّ الوصف إذا وقع مسندًا إليه قصد به الذات الموصوفة به، وإذا وقع مسندًا قصد كونه ذاتًا موصوفة، وهذا مفهوم

عارض للأول.

على أنه قد رُدَّ في «شرح الشرح» بأن الفرق إنَّما هو في النكرة دون المعرفة.

وأمَّا رد هذا الرد بما في «بعض حواشيه»: قد تقرر أن المحمول هو المفهوم دون الذات، معرفة كان أو نكرة، فمردودٌ.

أمَّا **أوَّلاً**: فلأن تقرر حصر الموضوعية في الذات والمحمولية في المفهوم إنَّما هو في الحمل الشائع؛ إذ في الحمل الأولى قد يتفق الموضوع والمحمول في إرادة الذات أو المفهوم، وقد يختلفان كزيد العالم، والعالم زيد، على إرادة الجنس دون الاستغراق، والثابت في هذا المثال على الوجهين هو الحمل الأولي.

وأمَّا **ثانيًا**: فلأن الحمل الشائع مختص بالنكرات ولا يتصور في المعارف كما لا يخفى.

وما في «المُسلَّم» ردًّا لرد الردِّ: من أن التحقيق أنَّ مناط الحصر هو حمل هو هو، لا الشائع، والنكرة ظاهر في الثاني والمعرفة في الأول، وعلى هذا لا ينافي ما تقرر على أن الحق هو أن الحكم على الطبيعة دون الذات، كما حقق في «المُسلَّم».

فأقولُ: فيه ما فيه، إلا أن يؤول بما ذكرنا، على أنَّ علاوته لا دخل لها فيما نحن فيه.

تتمَّة: قد يدل على الحصر تقديم ما حقه التأخير، وأنواعه مشروحة مفصَّلة في علم المعاني.



فصل: المجمل، والمبين، والظاهر، والمؤول

المجمل لغةً: المجموع، ومنه مجمل الحساب، والمجمل المقابل للمفصل.

واصطلاحًا: ما له دلالة غير واضحة، والمبين خلافه، والبيان يطلق على التبيين، وهو فعل المبين، كالسلام للتسليم، والكلام للتكليم، وعلى ما به التبيين أعني: الدليل، وعلى متعلق التبيين أعني: المدلول.

والظاهر لغةً الواضح، واصطلاحًا ما له دلالة ظنية وضعًا كالأسد، أو عرفًا كالغائط، فيقابل النصَّ بمعنى ما له دلالة قطعيَّة، وقد يقال الظاهر لما له دلالة واضحة فيتناوله.

والتأويل لغةً من آلَ يؤولُ أي: رجع، واصطلاحًا حمل الظاهر على محتمل مرجوح بدليل يرجحه.

الغزالي: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب عن الظن من الظاهر.

في «المختصر»: وهو ضعيف؛ لأن الاحتمال ليس بتأويل، بل شرطه، ويرد على عكسه التأويل المقطوع به.

أقولُ: المراد بالاحتمال المعنى المحتمل، فإنه يسمَّى تأويلًا بمعنى ما يؤول إليه، وهذا الإطلاق هو الشائع في الكتاب، والسنة، وتعارف العلماء، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]، ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ [يوسف: ٤٥].

وتخصيص التأويل بالظنِي هو المتعارف عندهم، ولذا يطلقونه مقابلًا للتفسير، هذا كله ممَّا اصطلح عليه غير الحنفية، إلا أن إطلاق المؤول بمعنى المصروف عن الظاهر شائعٌ عندهم أيضًا، ومصطلحهم تقسيم النظم باعتبار ظهور معناه إلى ظاهر، ونصٍّ، ومفسَّر، ومحكم، وباعتبار خفائه إلى خفيٍّ، ومشكل، ومجمل، ومتشابه، فقال متأخروهم: الظاهر المعنى إن لم يسق له فظاهر، وإن سيق فإن احتمل التخصيص عامًّا أو التاويل خاصًّا فنصٌّ، وإلا فإن احتمل النسخ فمفسَّر، وإلا فمحكم.

وقد يقال النص للدليل السمعي مطلقاً، والمفسر للمبين بدليل قطعي، فيقابله المؤول بمعنى المبين بظني، ومن هنا يقال: يحرم التفسير بالرأي دون التأويل، والمراد حرمة القطع بأنه مراد الله تعالى، وإلا فالتفسير بالرأي بذلك المعنى غير متصوَّر، والمراد من احتمال النسخ ما في زمنه عليه وآله الصلاة والسلام، وأمَّا بعده فالكل محكم لغيره.

وعلى ما ذكر فالأقسام متباينة؛ إذ اعتبر في كل سابق نقيض ما ما اعتبر في لاحقه، إلا أنَّها ممكنة الاجتماع بالقياس إلى معنيين؛ إذ كل ظاهر بالقياس إلى معنى فهو نصٌّ بالقياس إلى غيره، وكل لاحق أقوى من سابقه فيقدم عليه عند التعارض.

وأمَّا متقدموهم فكل سابق أعم عندهم من لاحقه، لعدم اعتبارهم فيه ما ذكر، وإنما اعتبروا في اللاحق قيدًا زائدًا صار به أقوى.

ومثلوا للظاهر والنص بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، فإنه نصٌّ في بيان العدد لكونه مسوقًا له، وظاهر في إباحة النكاح، وللمفسر بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝﴾ [الحجر: ٣٠]، وللمحكم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة».

والخفي إن خفى لعارض فخفي، أو لنفس الصيغة فإن أمكن إدراكه عقلًا بتأمل فمشكل، وإلا بل نقلًا أي: ببيان المتكلم فمجمل، وإلا بأن انقطع رجاء البيان فمتشابه.

قالوا: الخفي أقل خفاءً كالظاهر ظهورًا، وقد يجتمعان كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي، خفي في الطَّرار والنبَّاش لاختصاصهما باسم آخر، ولكن يظهر بتأمل ما أن الخفاء في الطرار لزيادة فيجب فيه الحد دلالةً لا قياسًا، وفي النباش لنقص فلا يحد.

وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، خلافًا لأبي يوسف والأئمَّة الثلاثة - رحمهم الله -.

وقولهما قول ابن عباس، والثوري، والأوزاعي، ومكحول، والزهري رضي الله عنهم.

وقولهم قول عمر، وابن مسعود، وعائشة، والحسن، وأبي ثور رضي الله عنهم.

في «التحرير»: المشكل ما خفي لتعدد المعاني مع العلم بالاشتراك، ولا قرينة، أو مع تجويز مجازيتها أو بعضها، فيحتاج إلى تأمل بعد طلب، كأنَّى في: ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، لاستعماله بمعنى (أين) و(كيف)، فظهر بقرينة الحرث والأذى إرادة الثاني.

والمجمل ما ازدحمت فيه المعانِي وتعذر الترجيح، كوصية لمواليه وله أعلون وأسفلون، أو أبْهم المتكلم لوضعه لغير ما عرف، كالأسماء الشرعية من الصلاة، والزكاة، والربا.

والمتشابه ما لم يرج معرفته في الدنيا من الصفات كاليد، والعين، أو الانفعال كالنزول، ومنه الحروف المنقطعة في أوائل السُّور.

وعند الشافعية: ما خفي مجمل مطلقاً، ومقتضى كلام محقِّقيهم أن المتشابه هو المجمل، كما أن المحكم هو الظاهر بالمعنى الأعم، وتحكيم مبدأ الاشتقاق في المحكم يرجح قول الحنفية، وبالجملة: فإصطلاحهم أوعب لاعتبار الأحوال المختلفة.

أقولُ: للشافعية أن يقولوا: اصطلاحنا أقرب ضبطًا، وأنسب لظاهر الكتاب: ﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، على أنه أوفق للتعارف العام من جمهور الإسلام.

ثم هناك مسائل في الإجمال، والبيان، والتأويل، ولنبتدي بمسائل الإجمال.

وهو إمَّا في مفرد، فإمَّا في الأصل كالعين للاشتراك، أو بعد الإعلال كالمختار للفاعل والمفعول، وإمَّا في تركيب، فإمَّا في المركب بجملته نحو: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، لاحتماله الزوج كقول أبي حنيفة، والشافعي في الجديد: والولي كمالك، وإمَّا في مرجع الضمير لتقدم صالحين، كحديث الصحيحين: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبته في جداره»، فأحمد: إلى أحدكم بشرط عدم بدوّ الضرر، والثلاثة: إلى جاره.

ومن لطيف هذا الباب قول[1] من سُئل عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما: أيّهما أفضل أو أحب إلى رسول صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: من بنته في بيته.

وإمَّا في صفة تحتمل التقييد بمضمون موصوفه، كطبيب ماهر أي في الطب، أو مطلقًا، وإمَّا لتعدد المجاز مع امتناع الحقيقة، وإمَّا لغير ذلك كتخصيص مجهول استثناء أو غيره.

---

(١) كُتب في نسخة (أ) تحت السطر: قيل: هو ابن الجوزي رحمه الله. منه رحمه ربُّه

في «المختصر»: قد يكون المجمل فعلًا كقيامه صلى الله عليه وآله وسلم من الركعة الثانية من غير تشهد، يحتمل التعمد فيدل على الجواز، أو السهو فلا يدل.

مسألة (١٨٣)

لا إجمال في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان، كـ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، و﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١]، خلافًا للكرخي، وأبي عبد الله البصري.

لنا: حكم الاستقراء بأن المتعارف الأفعال المقصودة منها، حتى يفهم في حرم الخمر، والخنزير، والحرير، والأم: الشرب، والأكل، واللبس، والاستمتاع.

قيل: قد يكون المقصود من العين متعددًا، فيلزم الإجمال.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المتبادر لا يكون إلا واحدًا بالاستقراء.

قالوا: لا بدَّ من تقدير فعل؛ ضرورة أن الأحكام إنَّما تثبت للأفعال، والجميع زائد على الضرورة، ولا مرجِّح لمعين.

قلنا: بل العرف.

ثم اختلف في هذا الاستعمال، فالأكثر: مجاز مطلقًا، وبعض الحنفية كالبزدوي، والصدر: تحريم، نحو الخمر من المحرم لعينه حقيقة في إخراج المحل عن صلاحية الفعل، حتى كأنه الحرام بنفسه.

وما قالوا: التعليق بالعين لإخراجها عن المحلية، فالمراد عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقًا؛ إذ ليس مفاد ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ إخراجهنَّ عن محلية النظر واللمس من غير شهوة، كذا في «التحرير» و«التقرير».

مسألة (١٨٤)

لا إجمال في نحو: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، خلافًا لبعض الحنفية، كصاحب «الهداية».

لنا: ما في «المختصر» و«التحرير»: إن لم يثبت في مثله عُرف التبعيض، أفادَ مسح مسمَّى الرأس وهو الكل، فلا إجمال، وإن ثبت أفادَ البعض مطلقًا فلا إجمال أيضـًا.

في «المُسلَّم»: الملازمة الأولى ممنوعة للباء.

أقولُ: إن ثبتَ إفادة الباء للتبعيض فلا يضر، للزوم ما لزم في الشَّق الثانِي.

وأمَّا ما في «المُسلَّم»: لو كان مجملًا لنقل التوقف لتوفر الدواعي إليه.

ففيه: أن وجوب التوقف ممنوعٌ؛ لجواز لحوق البيان، على أنه معارض بأنه لو كان للكل أو للبعض مطلقًا لنقل، ثم ادعى مالك، والقاضي الباقلانِي، وابن جنِي عدم العرف؛ لأن الأصل عدم طروءه، فأوجبو الاستيعاب، والشافعي، وعبد الجبار، وأبو الحسين ثبوته كما في: مسحتُ يدي بالمنديل.

وأجيب في «المختصِر» بأن العُرف فيه لكون مدخوله آلة، بخلاف مسحتُ بوجهي.

وفي «التحرير»: والأوجه أن التبعيض فيه ليس للعرف، بل للعلم بأن المسح للحاجة وهي مندفعة بالبعض.

وقد يستدل المبعضون بكون الباء للتبعيض، ويجاب بأنه غير ثابت لإنكار ابن جنِّي وإن قال به جماعة من متأخر النحويين، كالفارسي، وابن مالك.

في «التحرير» و«التقرير»: والحاصل أن القول بباء التبعيض ضعيف للخلاف القوي فيها؛ ولأن معنى الإلصاق المجمع عليه ممكن فيلزم إرادته، ومن ثمَّة قال الزمخشري: المعنى: ألصقوا المسح بالرؤوس، ويثبت التبعيض اتفاقيًا لعدم استيعاب الآلة الممسوح.

أقولُ: فيه أن الاستيعاب يحصل بالإمرار.

وفي «المُسلَّم»: وقول الإمام: المسح لغة للبعض كالغسل للكل أضعف، وبالجملة: فكلام الشافعية مضطرب، فتارةً يدعون العرفَ، وأخرى اللغةَ.

أقولُ: ادعاء واحد منهم تارةً وتارةً غير ثابت، وادعاء بعضهم كذا وبعضهم كذا اختلاف، لا اضطراب، وإن سلم فالاضطراب في الطريق لا ينفي الاتحاد في المقصود، فقد يعلم الدلالة إجمالًا إجماعًا مع الاختلاف في كونها لغويةً أو عرفيَّةً.

القائلون بالإجمال: باء الآلة إذا دخلت المحل أخذ حكمها، فلم يستوعبه الفعل، ولا يراد البعض مطلقًا لتأديه في ضمن غسل الوجه، بل بعض متعيَّن المقدار وهو مجهول، فكان مجملًا.

وأجيب بأن عدم الاجتزاء بالتأدي ضمنًا لوجوب العمل قصدًا، ولوجوب الترتيب.

في «التَّحرير»: والحق أنَّ التبعيض اللازم للإلصاق مقدَّر بقدر الآلة؛ لأنه جاء لضرورة استيعابِها اللازم من تعدية الفعل إليها بنفسه، وقدرها ربع الراس غالبًا فلا إجمال ولا إطلاق.

في «المُسلَّم»: هذا ليس ببعيد.

أقولُ: بل فيه: أن لزوم الاستيعاب ممنوعٌ؛ لظهور عدمه في نحو مسحتُ الحائط بيدي، ولو سلم فكون قدر البدر رُبع الرأس ممنوعٌ، بل هو إلى الخمس أقرب.

مسألة (١٨٥)

لا إجمال في نحو: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، خلافًا لأبي الحسين، وأبي عبد الله البصريين.

لنا: ما في «المختصر» و«التحرير»: العُرف في مثله قبل الشرع رفع المؤاخذة بالعقوبة، ولا يلزم سقوط الزمان؛ إذ ليس عقوبةً بل جبْرًا للمتلف، ولذا يجب على الصبي، والمجنون، ولو سلم فإنما خص بدليل.

قالوا: الإضمار متعين، ولا معين، قلنا: بل العرف.

مسألة (١٨٦)

لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور»، و«إلا بوضوء»، و«إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صيام لمن لم يبيت»، و«لا نكاح إلا بوليّ»، خلافًا للقاضي الباقلاني.

لنا: إن ثبت عرف الشرع في نفي الصحة فذاك، وإلا فإن ثبت عرف اللغة في نفي الفائدة نحو: «لا علم إلا ما نفع»، و«لا كلام إلَّا ما أفاد»، و«لا طاعة إلا لله تعالى»، فكذا، وإلا لزم تقدير الصحة؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة، وهو نفي الذات من تقدير الكمال؛ إذ

غير الصحيح كالعدم، وليس هذا إثبات اللغة بالترجيح، بل ترجيح بعض المجازات بالعرف، كذا في «المختصر»، وفي «العضدي»: يقال هو كالعدم، أي: بلا جدوى.

أقولُ: فيه أن المفروض انتفاء العرف في نفي الفائدة، والأولى بل ترجيح بعض المجازات بالقرب من الحقيقة، وقد يقال: العرف في تعدد المجازات اختيار الأقرب.

الباقلاني: العرف الشرعي فيه مشترك بين الصحة والكمال، فلزم الإجمال.

قلنا: لو سلم فنفي الصحة راجح بما ذكرنا، والصرف إلى الكمال لدليل يقتضيه في بعض المواد، ومنه عند الحنفية «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ إذ يلزم من نفي الصحة فيه تقييد خبر الواحد، أو تخصيصه للمطلق، أو العام من الكتاب.

وهذا أولى ممَّا في «التقرير»: أنَّهم قضوا حق خبر الواحد بقولهم بوجوبها.

ثم في «المُسلَّم»: الخصم يدَّعي تعدد العرف شرعًا، فالملازمة الأولى في دليل الجمهور ممنوعةٌ.

أقولُ: مدفوعٌ بأن ظاهر مقدمها الملازمة اختصاص عرف الشرع بنفي الصحة، فتأمل.

مسألة (١٨٧)

لا إجمال في اليد والقطع، فلا إجمال في ﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وشرذمة: نعم فنعم.

لنا: اليد لغةً إلى المنكب، والقطع الإبانة والفصل، ومنه سُمِّي اليقين قطعًا.

المجملون: اليد للكل وإلى الكوع، أي مفصل الزند، وإلى المرفق، والقطع الإبانة والجرح، قلنا: كل منهما مجاز في غير معناه الأول لتبادره.

واستدل للجمهور بأن كلًّا يحتمل الاشتراك، والتواطي، والمجاز، وإنما الإجمال على الأول دون الأخيرين، لرجحان القدر المشترك، والحقيقة فيهما، فعدم الإجمال أغلب للزومه على احتمالين، فهو المظنون.

وأجيب أوَّلًا في «المختصر»: بأنه إثبات اللغة بالترجيح، في «المُسلَّم»: قد تلقى النقاد

هذا الجواب بالقبول، وليس بشيء؛ إذ المطلوب عدم الإجمال، وهو لازم بلا توقف على النقل، نعم لو قيل بعدم الاشتراك لرجحان عدم الإجمال توجَّه.

أقولُ: الاشتراك يستلزم الإجمال، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، فالحكم بعدم الإجمال ولو ظنًّا يستلزم الحكم بعدم الاشتراك كذلك، وقد سلم بطلان هذا اللازم فثبت بطلان ملزومه، فبان أنَّ رد ما تقبله النقاد دونه خرط اتقاد.

وثانيًا: فيه أيضًا: يلزم أن لا يكون مجملًا أبدًا؛ إذ ما من مجملٍ إلا ويجري فيه ذلك.

ورد بما في «العضدي»: أن ذلك عند عدم دليل على الإجمال.

وثالثًا: في «التحرير»: نفي الإجمال على التواطئ ممنوعٌ؛ إذ لا يتصور إضافة القطع إلى القدر المشترك إلا بإرادة الإطلاق، وهو يستلزم التخيير في الكل والبعض، وهو منتف إجماعًا.

في «المُسلَّم»: وفيه أن النزاع مع قطع النظر عن الأمر الخارج كما دلَّ عليه صدر المسألة.

أقولُ: الكلام في نفي الإجمال عن اليد والقطع بحيث يتفرَّع عليه نفيه عن الآية، كما دلَّ عليه صدر المسألة، وإلا لم يكن المسألة أصوليَّة بل لغويَّة، والتفريع لا يثبت بذلك الدليل، ولكن يرد مثله على الدليل الأول.

مسألة (١٨٨)

إذا أطلق لفظ لمعنى تارةً، وله ولغيره أخرى من غير ظهور أحد الإطلاقين، كالدابة للحمار وله مع الفرس فمجمل عند الجمهور، وهو المختار في «المختصر» و«التحرير».

وقيل: لا بل ظاهر فيهما معًا، وظاهر «المُسلَّم» في أحدهما المطلق عليه وحده كالحمار.

الجمهور: كونه لهما مع عدم ظهوره في أحدهما هو معنى الإجمال.

في «المُسلَّم»: ممنوعٌ، فإن عدم الظهور هنا لعدم العلم بالحقيقة، أي: لا لكون كل منهما حقيقة، فعليك بالنظر في الأمارة.

أقولُ: المفروض عدم الظهور مطلقًا، ولو بالنظر إلى الأمارات.

القائلون بالظهور فيهما: الاحتمالات ثلاثة: الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز، ولا إجمال إلا على الأول، فالظاهر عدمه.

وأجيب في «المختصر» بمثل ما مرَّ في السابقة.

أقولُ: ولا يخفى عدم تمام التقريب، إلا أن يكون المدعى نفي الإجمال مطلقاً.

وثانياً: الظاهر إرادة المعنيين لتكثير الفائدة.

وأجيب في «المختصر» بأنه إثبات اللغة بالترجيح لتكثير الفائدة، ولو سُلم فمعارض بأن الحقائق لمعنى أغلب.

ورد الأول في «التحرير»: بل ترجيح إرادة المعنيين.

وفي «المُسلَّم»: على ما اختاره الاحتمال ثلاثة، والمجاز خير، والحقائق لمعنى أغلب، ولا يعارضه ترجيح إرادة المعنيين بكثرة الفائدة؛ لأن المظنة لا تعارض المئنة.

أقولُ: إن كان وضع المسألة في تردد الوضع بين معنى ومجموع معنيين أحدهما ذلك المعنى، وإن كانت ينبو عنه التمثيل بالدابة إلا أن يكون فرضاً محضاً، فيرد أن مجموع المعنيين معنى واحد أيضاً، وإن كان في تردده بين معنى وبين القدر المشترك بينه وبين آخر فالقدر المشترك معنى واحد أيضاً، وكل من هذين الشقَّين لا يلائمه كلام الفريقين.

أمَّا المجموع فمع كونه باطلًا في نفسه إذا لم يعهد، ووضع لفظ لمجموع معنيين متبائنين كالحمار والفرس لا يلائمه تكثير الفائدة؛ إذ ليس إثبات الحكم لمجموع أمرين أفيد منه لواحد.

وأمَّا القدر المشترك فيأباه تثليث الاحتمالات؛ إذ لا معنى للقدر المشترك بين المشترك وبين واحد، وبالجملة: فتحرير محل النزاع مشكل.

مسألة (١٨٩)

كلام له محمل لغوي، ومحمل فيه حكم شرعي مثل: «الطواف بالبيت صلاة»، أي: يسمى صلاة لغةً، أو مشروط فيه بالطهارة كالصلاة ومثل: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، أي: جمع حقيقةً، أولهما فضيلة الجماعة فليس بمجمل؛ لأن عرف الشارع تعريف

الأحكام دون الأوضاع.

المخالفون: يصلح لهما ولا معرف، قلنا: بل عرفه معرف.

مسألة (١٩٠)

لا إجمال فيما له معنيان: شرعي ولغوي، فالمختار أنه للشرعي في الإثبات نحو: «إنِّي إذًا الصائم»، وفي النهي كما عن صوم يوم النحر، الآمدي وقوم: في النهي للغوي، الغزالي: مجمل في النهي، الباقلاني وغيره: فيهما.

لنا: عرف الشرع يقتضي بظهوره في الشرعي مطلقًا.

الآمدي: تعذر الشرعي في النهي؛ لأنه يقتضي الفساد والشرعية الصحة فتعيَّن اللغوي.

وأجيب **أوَّلًا**: الشرعي ما يسمَّى بالاسم شرعًا، فلا يختص بالصحيح، فالصلاة اسم للهيئة المخصوصة مطلقًا، ولذا يقال: صلاة صحيحة وفاسدة.

وثانيـًا: يلزم منه أن يكون النهي في قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «دعي الصلاة أيَّام أقرائك» عن الدعاء، وهو باطل قطعًا.

الغزالي: تعذر الشرعي إلا مجازًا كاللغوي فتساويا، فلزم الإجمال، وأجيب بالأول وبلزوم الإجمال في حديث الأقراء، قيل له أن يلتزم، في «المُسلَّم»: ولا يخفى بعده.

أقولُ: بل فساده إذ دعاءها جائز قطعاً.

المحملون مطلقًا: يصلح لكل، وأجيب بما مرَّ.

ثم في «التحرير»: الحنفية اعتبروا في الاسم الشرعي ترتب الأثر المطلوب، وهو معنى الصحة في العبادات، وجزءه في المعاملات؛ إذ الصحيح منها ما ترتَّب عليه أثره مع عدم وجوب فسخه، وأمَّا مع وجوبه ففاسد، وما لم يترتب عليه باطل، وبالجملة: فلا يمكنهم حمل النهي عن فاسد العبادات وباطل المعاملات على حقيقته، بل يراد بالاسم الشرعي هناك الصلاة مع النية في العبادة تجوزًا.

أقولُ: أو يحمل النهي على النفي كذلك، وعلى أيّ حال يرد أن الحمل على الحقيقة اللغوية غير متعذر فليحمل عليها.

فإن قيل: اللغوي مجاز في عرف الشرع، فيجب الحمل على ما ذكر من الصورة، أو حمل النهي على النفي؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة.

ورد أن الشارع من أهل اللغة أيضاً، فيجوز الإطلاق منه على اللغوي حقيقةً نحو: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، اللّهم إلا أن يكون هناك قرينة تمنع منه.

مسائل البيان

وهو لفظي أو غيره كالفعل، والأول عند الحنفية خمسة؛ لأنه إمَّا بالمنطوق أو بغيره، والثانِي بيان الضرورة، والأول إمَّا مع تغيير لمدلول المبين أو بدونه.

والأول إمَّا مقارن كالاستثناء والشرط، وهو بيان تغيير، ولا يصح إلا موصولًا، أو متأخر وهو بيان تبديل وهو النسخ؛ لأنه بيان انتهاء مدَّة الحكم.

والثانِي إمَّا بعد الإجمال وهو بيان تفسير، ومنه تفسير الكنايات، أوْ لا بل لدفع الاحتمال، وهو بيان تقرير كتأكيد الحقيقة والعام، هذا ما عليه فخر الإسلام وأتباعه كالصدر، والأنسب إسقاط النسخ كما فعله القاضي أبو زيد، ووافقه الشمس السرخسي، إلا أن القاضي جعل الشرط والاستثناء كليهما بيان تبديل، والسرخسي الشرط فقط، ولعله نظر إلى أن الشرط ينقل الحكم بتمامه إلى ما بعد وجوده، والاستثناء يصرفه عن المستثنى فقط.

ثم بيان الضرورة عندهم أربعة أقسام، كلها دلالة سكوت، وإن كان بعضها بمعونة اللفظ فجعله مطلقًا من اللفظي مسامحة:

الأول: ما يلزم منطوقًا كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ﴾ [النساء: ١١]، دل سكوت النص أن الباقي للأب، ودفعته مضاربةً على أن لك نصف الربح يفيد أن الباقي للمالك.

والثانِي: دلالة حال الساكت كسكوته عليه وآله الصلاة والسلام عن إنكار أمر يشاهده، وسيأتِي في السنة إن شاء الله تعالى، وسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد

عدم تقوّمها شرعًا، وإلا لزم الكتمان عند وجوب البيان؛ لما أنَّ المستحقَّ كان طالبًا لجميع حقه غير عالم بقدره.

والثالث: ما يجعل دلالة لدفع التعزير كسكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري يجعل دليل إذنه عند الثلاثة، خلافًا لزُفر والشافعي، لاحتمال أن يكون لفرط الغيظ، أو لقلة المبالاة، ومنه سكوت البكر عند الاستيذان، وسكوت الشفيع عن طلب مواثبة، أو تقرير.

والرابع: ما ثبت دفعًا لتطويل الكلام فيما تعورف حذفه، كعليَّ مائة وعشرة دراهم اتفاقًا، بخلاف مائة وعبد اتفاقًا، وأمَّا مائة ودرهم أو دينارًا وقفيزًا، فالحنفية: مبين كالأول؛ لتعارف السكوت عن مميز عدد عطف عليه الأثمان والمقادير.

والشافعي: مجمل كالثانِي؛ لعدم تعدد العدد فيه مثله، والعطف لا يقتضي كون المعطوف بيانًا، كيف ومبناه على التغاير، بخلاف البيان.

مسألة (١٩١)

الفعل يصلح بيانًا كالقول، خلافًا لشذوذ.

لنا: يفهم المراد من المجمل بفعله عقيبه، بل هو أدلّ ففي الخبر: «ليس الخبر كالمعائنة»، وأيضًا به بيَّن عليه وآله الصلاة والسلام الصلاة والحج، ويدل عليه قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عنِّي مناسككم».

فإن قيل: فالبيان إنَّما هو بهذا القول.

قلنا: القول دليل لكون الفعل بيانًا، لا أنه هو البيان، كذا في «العضدي».

وفي «التحرير»: هذا يفيد أن كون الفعل بيانًا إنَّما عرف بالشرع على خلاف ما يقتضيه الدليل الأول، فالأولى أن يقال: إن القول لزيادة البيان.

المانعون: الفعل أطول من القول، فيلزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله.

وأجيب: بل قد يكون القول أطول، كما لو بيَّن هيئات الصلاة بالقول فإنه يستدعي زمانًا أكثر، ولو سُلم فلا تأخير للشروع، ولو سُلم فلسلوك أقوى البيانين، ولو سُلم فلا يلزم

التأخير عن وقت الحاجة، كذا في «المختصر».

وأيَّد في «العضدي» للتسليم الأول بأن من قيل له: ادخل البصرة، فسار في الحال حتى دخلها بعد عشرة لا يعد مؤخرًا، بل مبادرًا، ورُدَّ في «بعض حواشيه»: بل مؤخر؛ لأن الدخول إذا أمكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تأخير.

ولو قيل: سافر إلى البصرة، لسلم من المناقشة.

في «المُسلَّم»: هذا المثال غير مطابق؛ لأن السفر يتحقق بأول الخروج، والبيان إنَّما يحصل بالآخر كالدخول، فالمطابق: صم هذا اليوم، فشرع فيه.

ثم إنه لو قيل: المعنى لزم تأخير حصوله مع إمكان تعجيله بالقول، لاندفع المنع.

أقولُ: لو تمَّ لم يضر المجيب؛ لبقاء منوعة الباقية.

مسألة (١٩٢)

إذا ورد بعد المجمل قول وفعل، فإن اتفقا وعلم المتقدم فهو البيان، وإن جهل فأحدهما، وقيل إن كان أحدهما راجحًا حكم بتقدم المرجوح؛ لأن المتأخر تأكيد، والمرجوح لا يكون تأكيدًا.

وأجيب: إنَّما يجب رجحان التأكيد في المفردات، كجاءني القوم كلهم دون الجمل؛ إذ يجوز فيها أن تقيد باجتماعها زيادة تقرر.

وإن اختلفا كما إذا طافَ طوافين وأمر بواحد أو عكس، فالمختار القول مطلقًا؛ لأنه أظهر في تعيين المراد، والفعل قلَّما يخلو عما لا مدخل له في المقصود، فيحمل زيادة فعله على الندب أو الوجوب المختص به عليه وآله الصلاة والسلام، ونقصانه على التخفيف في حقه، وقال أبو الحسين: المتقدم بيانًا أيامًا كان، ويلزمه نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم، فإنه إذا تقدَّم طوافان وجبا، فإذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما، والتزامه مع إمكان الجمع باطل.

مسألة (١٩٣)

يجوز بيان المجمل بالمساوي والأدنى اتفاقًا، وأمَّا الظاهر فالأكثر ومنهم الإمام

الرازي، وابن الحاجب: يجب كون بيانه أقوى دلالة، والحنفية ومنهم الكرخي: يجوز المساوي، وأبو الحسين: يجوز الأدنى كالمجمل.

للأكثر ما في «المختصر»: لو كان أدنى لزم الفاء الراجح بالمرجوح فيما إذا خص العام، أو قيد المطلق بما دلالته على البعض المخرج منهما أضعف، وفي التساوي التحكم.

وفي «المُسلَّم»: الأول منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم؛ لأن المنطوق أقوى.

والثانِي بتخصيص العام بالعام الأخص منه مطلقًا، أو من وجه، فإنه واقع والتحكم غير لازم؛ لأن إعمالها خير من الغاء أحدهما.

أقولُ: لك دفع النقيضين بأنَّ دلالة المفهوم عند قائليه على خصوص الفرد المخرج أقوى من دلالة العام عليه، وكذا دلالة العام المخصص على البعض المخرج من المخصوص، ثم إن تمَّ النقض الثاني أمكن أن يستدل بمادته على جواز المساوي كما في «المُسلَّم» احتجاجًا لمذهب الحنفية.

ولكن في «التحرير»: مرادهم المساواة في الثبوت لا في الدلالة، وهذا إشارة إلى أنَّهم قائلون باشتراط الأقوى في الدلالة.

في «المُسلَّم»: لا حاجة إلى حمل كلامهم على ذلك؛ لما ذكر من جواز تخصيص العام بالعام.

أقولُ: بل لا يصح؛ لجواز تخصيص عام الكتاب بالخبر المشهور عندهم، بل بخبر الواحد ولو ثانيًا، نعم يجوز أن يكون مرادهم جواز المساوي بالنظر مجموع الأمرين: الثبوت والدلالة، وإن كان أدنى بالنظر إلى واحد منهما.

مسألة (١٩٤)

يجوز تأخير تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة.

لنا: لا مانع عقلًا، بل لعل فيه مصلحة.

المانعون: ﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، والأمر للفور، وإلا فالوجوب مطلقًا معلومًا عقلًا.

وأجيب بجواز تأييد العقل بالنقل.

في «المُسلَّم»: يدل على ذلك مابعده: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وفي «حواشيه»: لأن عدم تبليغ الرسالة مطلقًا إنما يترتب على عدم التبليغ مطلقًا، لا على عدمه فورًا.

أقول: ترتيب عدم التبليغ على نفسه غير معقول، فالمراد والله أعلم: بلغ ما أنزل إليك كله، وإن قصرتَ في تبليغ شيء منه فكأنك ما امتثلتَ لأمر التبليغ أصلًا؛ لأن الإخلال ببعض المأمور به كالإخلال بكله، وعلى هذا فإن كان المراد إيجاب التبليغ فورًا استقام المعنى أيضـًا.

وقد يجاب عند الاستدلال بأن الآية ظاهرة في تبليغ المتلو خاصة.

وفيه أن كلمة (ما) ظاهرة في العموم.

مسألة (١٩٥)

لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة إلا عند مجوّزي تكليف ما لا يطاق.

فقيل: هو وقت تعلق التكليف منجزًا، وقيل: مع التضييق، أمَّا إلى وقت الحاجة فالجمهور: يجوز، وعن الحنابلة، والصيرفي، وعبد الجبار، والجُبَّائيَيْن، وبعض الشافعية: المنع، وأبو الحسين: يجوز في التفصيلي لا الإجمالي، مثل هذا مخصوص، أو مقيد، أو سينسخ.

لنا: أوَّلًا: آية الصلاة نزلت، ثم بيَّن جبرئيلُ والرسولُ عليهما الصلاة والسلام بتدريج، وكذلك الزكاة أوجبت، ثم بين الأجناس والنصب والمقادير بتدريج، وأيضًا رُوي في الصحيح أن جبرئيل عليه السلام قال: اقرأ، فقال عليه وآله الصلاة والسلام: ما أَقرَأ، ثمَّ وثمَّ حتى قال بعد الثالثة: اقرأ باسم ربك، فبيَّن ونظائره كثيرة تعرف بالاستقراء.

وثانيًا: ما مرَّ من أنه لا مانع عقلًا.

ولعله واستدل بقوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، وكانت معينة بدليل بيانها بالتعيين آخرًا، وبدليل أنَّهم لم يؤمروا بمتجدد اتفاقًا، ولو كانت مطلقة ثم عينت

لزم ذلك، وأجيب: بل تعينت بعد تعنّتهم بالسوال تشديدًا عليهم؛ لقول ابن عباس رضي الله عنه: لو ذبحوا أيّ بقرة لأجزأتهم، ولكنهم شدَّدوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ۝﴾ [البقرة: ٧١]، فإنه يدل على أن سؤالهم عن التعيين كان تعنتاً وتعللًا.

وقد يستدل كما في «المُسلَّم» بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝﴾ [القيامة: ١٩]، وبأنه يجوز قصد الاعتقاد إجمالًا ثم تفصيلًا ثم العمل.

أقولُ: يجوز أن يكون (ثمَّ) في الآية لتراخي الإخبار رتبةً، لا للإخبار عن التراخي وقوعًا، كما تقول: إن زيدًا عالمٌ ثم إنه صالح، كيف ولو سُلم وجب تراخي البيان مطلقًا، ولا قائلَ به، وأما الاعتقاد إجمالًا فليس فائدة معتدًّا بها؛ إذ الإجمال من حيث هو إجمال ليس بكمال مطلوب بل مستلزم للجهل، ولو سُلم فالتفصيل أكمل منه، فيلزم في تأخيره نوع من النقص.

المانعون: **أوَّلاً**: تأخير البيان مخل بالامتثال في وقته للجهل بالمراد.

وأجيب لا تكليف قبل البيان.

وثانيـاً: لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل لاشتراكهما في عدم الإفهام قبل تبيين المرام.

وأجيب بالفرق بأن المجمل يفيد أن المراد أحد معانيه فيعزم على فعلها أو تركها، فيثاب أو يعاقب، بخلاف المهمل.

مسألة (١٩٦)

على القول بجواز تأخير البيان هل يجوز تأخير إسماع المخصص مع وجوده؟

ففي «المختصر»: المختار نعم؛ لأنه أولى من تأخيره مع عدمه؛ ولأن فاطمة رضي الله عنها سمعت ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]، ولم تسمع: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، وسمع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ولم يسمع أكثرهم ما ورد في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».

في «التحرير»: الحكم ليس بصحيح؛ لأن العام غير مجمل، فقد يعمل بعمومه وهو غير مراد، بخلاف المجمل؛ إذ لا عملَ به فلا محذورَ فيه.

أقولُ: يجوز أن يكتفى بإسماع البعض للعلم بأن جميعهم يسمعون عند الحاجة، على أنه لو تمَّ لكان معارضًا بما احتجَّ به في «المختصر»، ولكن للبحث في الاحتجاج بعدم سماع فاطمة رضي الله عنها مجالٌ واسعٌ.

مسألة (١٩٧)

لا قطع مع ظنية البيان عند الجمهور، ومنهم محققوا لحنفية كصاحب «التحقيق»، و«الميزان»، و«التحرير»، خلافاً لأكثرهم إذا بيّن المجمل القطعي الثبوت بخبر الواحد، وعليه يتفرع ادعاء القطعية في مسألة مسح ربع الرأس على زعم إجمال ﴿وَٱمۡسَحُواْ﴾ [المائدة: ٦] وبيانه بحديث الناصية، ولقد انتشر شرُّ هذا الزعم ونظائر شرره، حتى أن كثيرًا من جهلة المتعصبين يكفرون منكر فرضية مسح الربع.

لنا: **أولاً**: ما في «الكشف» و«التحقيق»: الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني.

وتوضيحه ما في «المُسلَّم»: أن الحكم إنَّما لزم ثبوته من مجموع المجمل القطعي الثبوت، وخبر الواحد الظني، واللازم من مجموع القطع والظنِّ هو الظنُّ.

وثانيًا: لا فرقَ بين معرفة المراد من المشترك بالرأي، وبيان المجمل بخبر الواحد في الظنية، فلو أفاد الثاني القطعَ أفاد الأول وهو باطل قطعاً.

قالوا: **أوّلًا**: كما هو المشهور: البيان يلتحق بالمبين وصفاً له، فإنما يضاف الحكم إليه، ولا يخفى وهنه؛ إذ ليس وصفاً حقيقةً، فلا يلزم انتساب الحكم إلى المبين حقيقةً، وإن أريد كالوصف فيضاف مسامحة فلا تقريب.

وثانيًا: كما في «المُسلَّم»: خبر الواحد يوجب الظن قطعًا، والظن مرجح قطعًا فبطل المساواة قطعًا، فارتفع المانع قطعًا، وقد فرض المقتضي للقطع، وهو أصل المجمل قطعًا.

أقولُ: مغالطة؛ إذ القطع برجحان المظنون من حيث الاعتقاد إنَّما يوجب القطع

ببطلان تساوي احتمالي وقوعه ووقوع نقيضه بحسب الاعتقاد، وذلك إنَّما يوجب القطع بارتفاع الإجمال، لا بارتفاع جميع الموانع، كيف ومجرَّد احتمال النقيض ولو مرجوحًا كافٍ في المنع، وإلا لزم كون الظواهر كلها مفيدة للقطع بعين ما ذكروه لانتفاء الإجمال فيها بالقطع، فقد تمَّ الجواب نقضـاً وحلًّا، على أنه منقوض أيضـاً بما عرفتَ من معرفة المراد من المشترك بالرأي المفيد للظن قطعًا.

وفي «المُسلَّم» بعد الجواب بِهذا النقض: الحلُّ أنا لا نسلم أن الظن مرجِّح قطعًا، بل ظنًّا.

إن قيل: لو كان ظنًّا لجاز اجتماعه مع المساواة وهمـاً، مع أن إمكان اجتماع الضدين محالٌ عقلًا.

قلتُ: اللازم صدق قولنا: الظن ليس بمرجِّح وهمـاً، وصدقه يجوز بانتفاء الظن وهمـاً، بناءً على أن الخبر من الآحاد، والسرُّ أن الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما، ولا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة.

وفي «حواشيه»: الظنُّ مرجِّح مادام الظن مشروطةً، فلا يناقضه قولنا: الظنُّ ليس بمرجِّح بالإمكان العام.

أقولُ: فيه **أوَّلًا**: أن الظنَّ من الظنِّ نفس الاعتقاد الراجح، وهو راجح في ذاته ومرجح لمتعلقه عند الظانِّ قطعًا، بمعنى أنَّ ثبوت الرجحان والترجيح له قطعي ضرورةً، لكونه من ذاتياته أو من لوازم ذاته.

وثانيًا: إنَّ صدقَ قولنا: الظن ليس بمرجِّح وهمـاً، بانتفاء الظنِّ لصدق السلب بعدم الموضوع غير صحيح؛ إذ الموضوع موجود، وإلا لـم يصدق الظن مرجح ظنًّا، هذا خُلْف.

وثالثـاً: إنَّ قولنا: الظن مرجح ضرورة مادام الظن، ضروريةٌ مطلقةٌ لا مشروطةٌ؛ لكون الحكم فيه في جميع أوقات وجود الموضوع، ولو قيل: مادام ظنًّا، كانت مشروطة مجامعة للضرورية، كقولنا: الإنسان ناطق بالضرورة مادام إنسانـاً، وإن أريد بالظن المظنون، وبالمرجح الراجح على خلاف الظاهر، صحَّ إن قولنا المظنون راجحٌ مادام

مظنونـًا مشـروطةٌ لا ضروريـةٌ، ولكـن هذه المشـروطة صادقةٌ قطعًا أيضـًا بناءً على إرادة الرجحان بحسب الاعتقاد، كما هو الظاهر، وذلك كاف في الاستدلال إن تمَّ باقي مقدماته؛ إذ رجحان المظنون قطعًا مادام مظنونًا يستلزم بطلان مساواة نقضيه له قطعًا مادام مظنونًا، وارتفاع المانع كذلك، فيلزم القطع بثبوته بمقتضيه قطعًا مادام مظنونًا، وهو المطلوب.

فإن قلتَ: يلزم اجتماع القطع والظن.

قلتُ: المظنونية بالنظر إلى البيان الظنِي لا ينافي القطعية بالنظر إلى المبين.

مبحث التأويل

الشافعية وغيرهم: منه قريب، فيرجح بمرجِّح، ومنه بعيد فيحتاج إلى مرجح قوي، ومثلوا له بتأويلات للحنفية.

منها قولهم: المراد بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «في أربعين شاة شاة» قيمتها؛ لأن المقصود دفع الحاجة وهذا بعيد؛ لأنه إذا وجبت القيمة لم تجب الشاة، فيلزم أن لا تكون مجزئة، وأيضـًا فيرجع المعنى على حكم النص بالإبطال، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله فهو باطل، كذا في «العضدي».

وأورد عليه في «شرح الشرح» **أوَّلًا**: أنَّ عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم إجزائها.

ورُدَّ بأنه إذا كان الواجب القيمة فالأصل أن لا يجزئ بدله إلا بدليل من خارج.

أقولُ: مدفوعٌ بما في «شرح الشرح»: أن كلام الحنفية أن الواجب هو الشاة صورةً أو معنًى، وحاصله ما في «المُسلَّم»: أن المراد المالية وهي موجودة في الشاة أيضـًا.

وثانيـًا: أن تغيير حكم النص من الصورة إلى المالية إنَّما ثبت بضرورة النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦].

وتحريره على ما في «التحرير» و«التحقيق» وغيرهما: أن الله تعالى لمَّا أمر الأغنياء بإنجاز ما وعده من أرزاق الفقراء وهي أصناف مختلفة باختلاف الحاجات ممَّا أوجبه

عليهم في مال معيَّن، كان ذلك إذناً بإعطاء القيم ضرورةً.

أقولُ: فيه أنه إن أريد أمر كل واحد ممَّن له صنف معين فقط بإنجاز مواعيد جميع الأصناف فممنوعٌ، أو أمر الجميع بإنجاز الجميع فغير مستلزم للإذن بالاستبدال، على أن الاستبدال لو كان متقضى ضرورة الأمر بالإنجاز لَما جاز أداء الصورة.

فإن قيل: إنَّما جاز لاشتمالها على المالية وهي صالحة لدفع جميع الحاجات.

قلتُ: فقد ثبتَ أن في أداء الصورة كفاية، فلا يثبت الإذن ضرورة.

ثم في «التحرير»: إن التعليل ما أبطل الشاة بل تعينها وعدم إجزاء غيرها، فإنما وسع محل الحكم على قياس سائر التعليلات، لا أنه أبطل المنصوص عليه.

أقولُ: فيه أن وجوب صورة الشاة يستلزم عدم إجزاء غيرها، وإبطال اللازم إبطال للملزوم، والأولى أن يقرر كلام الحنفية بأن المعنى هناك مفهوم دلالة؛ إذ نعم أن الشاة إنما أمر بِها لدفع حاجة الفقير، والغالب أن القيمة أسرع في ذلك وأنفع، فيكون أداؤها مجزئاً بالأولى، وهذا كمن قيل له: أعط المسكينَ خبز الشعير، فأعطاه خبز بُرٍّ، كان ذلك إكمالًا للامتثال لا إخلالًا به.

لكن فيه أن الدلالة يجبُ أن لا تغير حكم المنطوق، وإلا كان مجازًا.

ثم إن للحنفية في الباب احتجاجًا بالنص، ففي «التحرير» و«التقرير»: علَّق البخاري تعليقاته صحيحة من قول معاذ: «ائْتُونِي بِخَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ» مكان الشعير، والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة، وفي كتاب أبي بكر لأنس رضي الله عنهما مرفوعًا كما في «صحيح البخاري»: «من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة وعنده حقة، فإنَّها تؤخذ منه ويجعل معها شاتين أو عشرين درهمًا»، فظهر أن ذكر الشاة والجذعة وغيرهما كان لتقدير المالية؛ ولأنه أخف على أرباب المواشي لا لتعينها.

ومنها: تأويلهم ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤] بإطعام طعام ستين ولو لواحدٍ؛ إذ حاجة واحد في ستين يومًا كحاجة ستين، مع إمكان قصد المعنى الظاهر لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم في الدعاء، ولعل فيهم مستجابًا، بخلاف الواحد،

كذا في «العضدي».

وفي «التحرير» و«التقرير»: فالأوجه في الكفارة قول الأئمة الثلاثة؛ إذ غاية ما يعطيه كلام الحنفية أن يتكرر الحاجة بتكرار المسكين حكمًا، فالمراد أعم من الستين حقيقةً أو حكمًا، وهو مجاز لا يظهر موجب للمصير إليه.

وفي «المُسلَّم»: والحق أنه قياس الواحد في ستين على الستين؛ لظهور أن المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات ووجود الأولوية بوجه ما في الأصل لا يمنع التعدي إلى الفرع.

أقولُ: من شرط القياس عدم تغييره لحكم الأصل، ويلزم هنا تغييره؛ إذ لا يبقى وجوب إطعام ستين بحاله، ولو أمكن جعله دلالةً كان الكلام فيه كما في السابق.

ومنها: حمل «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ»، على أن المراد الصغيرة، والأمة، والمكاتبة، والمعتوهة، أو أن نكاحها يؤول إلى البطلان غالبًا لاعتراض الوليّ، تمسكًا منهم بأنّها مالكة لبضعها، فيصحُّ كبيع سلعة تملكها.

وإنَّما يثبت للوليّ حق الاعتراض لدفع نقيصة إن كانت، فإذا علم عدمها بعدم الاعتراض حصل المقصود، وإنَّما كان بعيدًا لأن (أيّ) من صيغ العموم سيّما مؤكدة بما، وتكرير لفظ باطل ثلاثًا تأكيدًا يأبى الحمل على التجوز، مع أنه يمكن قصد التعميم وإرادة منعها عن النهوض بنفسها فيما لا يليق الاستقلال فيه بمحاسن العادات.

وأجيب في «التحرير» **أوّلًا**: بأن الحديث ضعيف بما صحّ من إنكار الزهري رواية سليمان بن موسى عنه، قائلًا: أخشى أن يكون وهم عليَّ.

وثانيًا: معارض بما هو أصح منه، وهو رواية «مسلم»: «الأيّم أحقُّ بنفسها من وليّها»، فإن الأيّم من لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيّبًا، وليس للوليّ حق في نفسها سوى التزويج، فهي أحق به منه، فلا بدَّ من ارتكاب التخصيص، فإنه شائع في العمومات أو التأويل بالأول إلى البطلان.

في «المُسلَّم»: ويؤيّد ذلك بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، على أن مفهوم الحديث صحة نكاحها بإذن وليّها، والشافعية لا يقولون به.

أقولُ: الجوابان ضعيفان:

أمَّا الأول: فلما في «التقرير» وغيره **أوَّلًا**: أن قول الزُّهري: أخشى أن يكون وهم عليَّ، ليس جزماً بتكذيبه، بل ظاهره الشك للنسيان.

وثانيًا: أن للحديث متابعات عن الزُّهري، كما عند أبي داود، وابن ماجة.

وأمَّا الثاني: **فأوَّلًا**: لأن الأيم تطلق على الثيب كثيرًا، وهو المراد هنا بقرينة ما بعده: «والبكر تستأذن في نفسها، وإذنُها صماتها»، ومثله في «الصحيحين» عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن»، والاستيمار طلب الأمر، وقيل: الاستشارة المحتاجة إلى محاورة ومراجعة.

وثانيًا: لأنه يحتمل أنَّها أحق بأن تسترضى، حتى لا تزوج إلا أن تأذن صريحًا، بخلاف البكر، فيحمل على ذلك بدلالة قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي» وغيره من الأحاديث الصحيحة، ومعنى أحق أن حقها أوكد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفوًا لم تجبر، ولو أرادت وامتنع أُجْبِر، فإن أصرَّ زوَّجها القاضي، كذا ذكر الطيبي.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» من التأييد بالآية فغير تام؛ إذ إطلاق نكحت وتنكح عرفاً لانعقاد نكاحها مطلقًا، ولو بإنكاح غيرها، وأمَّا الإلزام بمفهوم المخالفة فإنما يتمُّ لو لم يكن التقييد خارجًا مخرج الأعم الأغلب.

ومنها: حملهم «لا صيامَ على من لم يبيت الصيام من الليل» على القضاء والنذر المطلق، فجعلوه كاللغز، فإن كان لا بدَّ من الحمل على خلاف الظاهر لدليل فليطلب مَحمل أقرب كنفي الفضيلة.

وأجيب في «التحرير» و«التقرير» بأنه لمعارض صحَّ في النفل لمسلم وغيره: عن عائشة رضي الله عنها: قال لي رسول الله صلَّى عليه وآله وسلَّم ذات يوم: يا عائشة رضي الله عنها هل عندكم شيء؟ قلتُ: لا، قال: فإنِّي صائمٌ، وفي رمضان بعد الشهادة بالرؤية، ففي الصحيحين عن سلمة بن الأكوع: «أمر عليه وآله الصلاة والسلام رجلًا من أسلم أن أذن في الناس: أن من كان أكل فليصم بقيَّة يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء»، فصومه حينئذٍ واجب معين لهذا الحديث ولغيره، فكذا رمضان والنذر المعين فلم يبق إلا غير المعيَّن، فعملوا بحديث التبييت فيه عملًا بالأدلة بقدر الإمكان، وهو أولى

من إهدار البعض بالكليَّة.

أقولُ: فيه أنَّ حديث عاشوراء منسوخ إجماعًا.

وثانيًا: لا يجوز اطراد حكمه في رمضان بالقياس مع دخوله في عموم لا صيام.

وثالثًا: سقوط وجوب التبييت لعذر لا يوجب عدمه مطلقًا.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن انتساخ وجوب صوم عاشوراء لا يوجب انتساخ جواز ما جوّز فيه من ترك التبييت، وفيه نظر.

وعن الثاني بأنه يجوز الاطراد بالدلالة، وفيه ما فيه.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» من أن الحديث ورد في رمضان أيضًا فادعاء لا ثبت له.

فإن قلتَ: قد ذكر مثله في «الهداية».

قلتُ: في «فتح القدير» أنه مستغرب، يعني لا أصل له.

ومنها: حمل ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الحشر: ٧] على الفقراء منهم؛ لأن المقصود سدُّ خلة المحتاج مع أن القرابة تصلح سببًا للاستحقاق مع الغنيّ تشريفًا للنبي عليه وآله الصلاة والسلام، وأجيب في «التحرير» بأن ذلك لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «يا بني هاشم إنَّ الله كره لكم أوساخ الناس وعوّضكم منها بخمس الخمس»، والمعوض عنه للفقير فكذا العوض.

وفي «التقرير»: الحديث بهذا اللفظ لم يحفظ، نعم في «صحيح مسلم»: «أن هذه الصدقات إنَّما هي أوساخ الناس، وأنَّها لا تحل لمحمَّد ولا لآل محمد عليه وآله الصلاة والسلام»، وفي «معجم الطبراني»: «لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء، إنَّما هي غسالة الأيدي، وإن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم».

وروى ابن أبي شيبة والطبري عن مجاهد: «كان آل محمد عليه وآله الصلاة والسلام لا تحل لهم الصدقة، فجعل لهم خمس الخمس»، وفي إفادة هذه للعوضية نظر، ولذا قال في «فتح القدير»: لفظ العوض إنَّما وقع في عبارة بعض التابعين، ثم اختصاص العوض بمن له المعوض عنه ممنوعٌ أيضًا.

وفي «المُسلَّم»: قد صح عن الخلفاء الرَّاشدين أنَّهم لا يعطو ذوي القربى من الصدقات؛ لأنَّهم صاروا أغنياء إذ ذاك، فلم يبقوا مصارف.

أقولُ: في «فتح القدير» أنَّهم لم يعطو بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكر فصار إجماعًا، وإنما قال الشافعي رحمه الله ما قال؛ لأنه زعم أن أهل البيت رَأَوْ خلافه، فلم يكن إجماعًا.

وأجاب عنه بأن أمير المؤمنين عليًّا كرَّم الله وجهه بري من أن يحكم بما يراه باطلًا، ثمَّ نظر فيه بأن الآية لبيان المصارف، فيجوز إعطاء صنف دون صنف، فليكن عدم إعطاء الخلفاء من هذا القبيل.

قيل: ويرد أيضاً أنَّ هذا النوع من الإجماع ظني ضعيف، فلا يعارض الآية القطعية، على أن عمر رضي الله عنه كان يعطي عليًّا رضي الله من الخمس، وهذا قادح في الإجماع، إلا أن يقال: إنه كان لفقره، والله أعلم.

ومنها: عند قوم منهم إمام الحرمين حملهم كالمالكية والحنابلة الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، على بيان المصرف مع أن اللام ظاهره في الملك.

ودفعه ابن الحاجب بل الإمام الغزالي كما في «التقرير» بأن السياق لرد لَمْزِ الطاعنين للمعطين، ورضاهم عنهم إذا أعطوهم، وسخطهم عليهم إذا منعوهم، وهو يقتضي بيان المصارف لئلا يتوهم أن المعطين مختارون في العطاء والمنع.

في «العضدي»: وقد يقال ذلك ببيان الاستحقاق أيضاً، فلا يصلح صارفاً.

وأجيب عنه في «التحرير» بأن ظاهر العموم منتفٍ إجماعًا، ولتعذره حمله الشافعية على الثلاثة من كل صنف، بناءً على بقاء الجمعية والتمليك لغير معين ينبو عنه العقل والشرع، فالمراد بيان كونهم مصارف لما هو حق الله تعالى.

وحاصله ما في «المُسلَّم»: أن العموم منافٍ للتمليك، فلا بدَّ من صرف اللفظ عن أحدهما، وصرفه عن العموم يستلزم التمليك بغير معيَّن وهو غير معهود، فتعيَّن الصرف إلى المصرف.

ثم في «التحرير»: ولنا آثار صحاح عن عدَّة من الصحابة والتابعين، ولم يرد عن

أحد منهم خلافه، ولا ريبَ في فعل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، بخلاف قول الشافعية؛ إذ قسمَ الذهيبة التي بعث بِها معاذ من اليمن في المؤلَّفة فقط، ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين فقط.

ومنها: حملهم قوله عليه وآله الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة الثَّقفي وقد أسلم عن عشر نسوة أسلمن معه: «أمسك أربعًا وفارق سائرهنَّ» على الأمر بإمساك أيّ أربع منهن شاءَ مع تجديد النكاح إن تزوجهن معًا، وعلى إمساك الأوائل ومفارقة الأواخر إن تزوج مرتباً، وهذا معنى بعيد لا يمكن فهمه من اللفظ، فما أبعد أن يخاطب مثل غيلان بمثل هذا الكلام بلا بيان، مع أنه لم ينقل تجديد قطٌّ لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوِّجين، ويشبه ذلك تأويلهم قوله عليه وآله الصلاة والسلام لفيروز الدَّيلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيّتهما شئتَ» بمثل ذلك، بل هذا أبعد كما في «المختصر»؛ إذ التصريح بأيّتهما يدل على أن الترتيب غير معتبر.

في «التحرير»: الأوجه في المسألتين خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو قول محمد والأئمَّة الثلاثة أن له أن يختار من شاء منهنَّ من غير فرق بين عقد وعقود.

وفي «المُسلَّم»: قد يقال: حمل الشافعي المعيَّة في قوله: أسلمن معه، على المعيَّة الآنية؛ لأن التعاقب كالارتداد عنده في التفريق بعيدٌ أيضاً.

أقولُ: الظاهر أن المعتبر من التعاقب عنده ما يكون بقدر يعتد به كيوم أو نصف يوم، لا كنحو ساعة، ولو سلم فيجوز أن يكون المعية الآنية أعم ممَّا جهل حاله في التعاقب، فتكون المعية المقابلة له ما لا يكون بذلك القدر والمعية، فإنه يجعل في حكم المعية دفعًا للترجيح بلا مرجِّح.

فصل في النسخ

ومن الأبحاث المشتركة بين الكتاب والسنة النسخُ.

وهو لغةً الإزالة كنسخت الشمسُ الظلَّ، والريحُ آثار القدم، والنقل كنسخت الكتاب، ومنه مناسخة المواريث، وتناسخ الأرواح.

واصطلاحًا في «المختصر»: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فيخرج المباح بحكم الأصل، والرفع بالنوم والغفلة، ونحو صلِّ إلى آخر الشهر.

في «العضدي»: ومثل النوم والغفلة الموتُ والجنونُ.

وفي «شرح الشرح»: اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة بدليل شرعي، نحو: «رفع القلم عن ثلاثة».

وأجيب بأنه بالعقل، ولكن النقل أيَّد حكم العقل.

ثم التقييد بقيد متأخِّر لا حاجة إليه للإخراج، بل لزيادة البيان؛ إذ ذكر الغاية نحو: صل إلى كذا، ليس برفع، بل دفع كسائر أنواع التخصيص.

ولا يرد نسخ التلاوة فقط؛ لأنه راجع إلى أحكامها.

وأورد: الحكم قديم فلا يتصور رفعه؛ لأنَّ مَا ثبت قدمه امتنع عدمه.

والجواب: المراد رفع التعلق بمعنى لولاه لبقي.

الغزالي: الخطاب الدال على ارتفاع حكم الخطاب السَّابق، بحيث لولاه لبقي مع تراخيه عنه.

وأورد عليه في «المختصر» أن الخطاب دليل النسخ لا نفسه، وأنه يدخل فيه قول العدل: نسخ حكم كذا، ويخرج فعل الرسول عليه وآله الصلاة والسلام.

وأجيب كما في «العضدي» بأن الحكم ليس إلا قول افعل، فالنسخ أيضاً ليس إلا هو، وقول العدل وفعل الرسول عليه وآله الصلاة والسلام دليلان على ذلك القول الدال بالذات.

الفقهاء: النصُّ الدال على انتهاء أمد الحكم، وهو مبنِيٌّ على أن الحكم مؤقت في علمه تعالى، فليس هناك رفع حقيقةً، بل بيان الأمد.

في «المختصر»: أن فرارهم من الرفع؛ إمَّا لأن الحكم والتعلق قديمان فلا يتصور رفعهما، فانتهاء أمد الوجوب لا يتصور مع دوامه، وعدم دوامه هو رفعه، فقد لزمهم ما أنكروه؛ وإمَّا لأن التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه، فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقًا به، فيلزمهم القول بامتناع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وهم أنكروه.

وإمَّا لأن التعلق بالمستقبل كان مظنونـًا لاستمرار، ولمَّا ورد الناسخ علم عدم استمراره وزال الظن، فهو مرادنا بالرفع، فالنزاع لفظي.

قيل عليه: الحق أنه معنوي؛ لأن مبناه أن الخطاب في علمه تعالى هل كان متناولًا للكل؟ فكان النسخ رفعًا، أو مخصصًا بالبعض فكان بيانـًا، والأول كالعقل عند المعتزلة، والثانِي كالقتل عندنا.

في «المُسلَّم»: يؤيد الثانِي أن التشريع لضرورة كتزويج الأخت إنَّما يصح بقدرها، فلا يتعلق بالكل، ويؤيّد الأول أن النهي للدوام، فيوجب التعلق مستمرًّا.

مسألة (١٩٨)

أجمع أهل الشرائع على جواز النسخ عقلًا، خلافًا لليهود إلا العيسوية، وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهانِي، اعترفوا ببعثة نبينا صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ولكن إلى بنِي إسماعيل خاصة، فالشمعونية ممتنع عقلًا وغيرهم سمعـًا، وعلى وقوعه سمعًا خلافًا لأبي مسلم الأصفهانِي المعتزلي، واستبعد هذا منه لعلوّ كعبه في التفسير وغيره، فالأول بأن كل منسوخ بالإسلام، أو فيه فهو معينـًا في علم الله تعالى بظهور ناسخه، فكان مخصِّصـًا حقيقةً.

لنا: على الجواز لا يلزم منه محال عقل، والله تعالى يفعل ما يشاء، وإن قلنا بوجوب المصلحة فهي تتبدل وتختلف بالأوقات كشرب الدواء، وإنَّما الشرع للأديان كالطب للأبدان، وعلى الوقوع ما في التوراة: أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه، وقد حرم

بالاتفاق، وفي «السفر الأول» قال تعالى لنوح عليه السلام: إنِّي جعلتُ كل دابة حيَّة مأكلًا لك ولذريتك، ثمَّ حرم بعضها على لسان موسى عليه السلام.

واستدل بأن السَّبت كان مباحًا قبل موسى عليه السلام، ثم حرم على أمته في شريعته، والختان كان مباحًا ثم أوجب عليهم يوم الولادة أو في الثامن، والجمع بين الأختين كان جائزًا في شريعة يعقوب عليه السلام ثمَّ حرم.

وأجيب بأنَّها كانت مباحة بالأصل، ورفع الإباحة الأصلية ليس بنسخ.

في «التحرير» و«التقرير»: وبعض الحنفية التزموه نسخًا؛ لأن الخلق لم يتركوا أسُدًى في وقت، بل كلامهم يفيد أنه المذهب، فيقال: تلك الإباحات لمَّا تقررت في شرائع الأنبياء بتقريرهم لها صارت من جملة الأحكام الشرعيَّة.

المانعون عقلًا: أوَّلًا: إن كان لحكمة ظهرت فبداءٌ، وإلا فعبثٌ.

قلنا: المصلحة قد يتجدَّد بحسب الأحوال، فإن عنيتم بظهور الحكمة تجدد المصلحة اخترنا الإثبات ولا بدأ، وتجدد العلم بها اخترنا النفيَ ولا عبثَ، على أن الأشاعرة النافين للغرض في أفعاله تعالى يلتزمون العبث بمعنى ما لم يعلل بمصلحة، أي: لم تكن داعية إليه وباعثة عليه.

وثانيًا: المنسوخ إمَّا مقيد بغاية فالحكم بخلافه بعدها لا يكون نسخًا، كما إذا قيل: صم إلى العيد، ثم قيل فيه: لا تصم، أو مؤبَّد فلا يرفع للزوم التناقض، وتعذر الإخبار عن التأبيد وعدم الوثوق ببقاء حكم مَّا، كالصلاة والصوم، وعدم الجزم ببقاء شريعتكم.

قلنا: مطلقًا عن التوقيت والتأبيد كما في «التحرير»، ولو سُلم فالتأبيد قد يكون قيدًا للفعل نفسه لا لوجوبه، فيكون قابلًا للنسخ كالمؤقت بوقت مثل: صم رمضان هذه السنة، ينسخ قبل مجيئه، ولحقيقه أن: صم رمضان أبدًا يفيد وجوب الصوم المؤبَّد في جميع الرمضانات، كصم كل رمضان، فإذا ماتَ انقطع الوجوب قطعًا، ولا ينافي ذلك تناول الخطاب للجميع، وتعلق الوجوب به، نعم لو أفاد تأبيد الوجوب لزم ما ذكرتم، كذا في «المختصر» و«شرحه».

ولو سُلم أنه قيد للوجوب فكونه مانعًا من النسخ مختلف فيه، كما سيأتِي، كذا في «التحرير».

أقولُ: لا يجدى في دفع ما ألزمه المستدل من المحالات.

وفي «المُسلَّم»: الصواب تسليم كونه قيدًا للوجوب كما في النهي، فالجواب يمحو الله ما يشاء ويثبت، وكم من ظاهر يترك بالنص، فالملازمات ممنوعةٌ.

أقولُ: حاصله أن كل حكم ولو مقيدًا بالتأبيد يحتمل تعلق مشية المحو وطروء النسخ عليه، فالناسخ يبيّن أن تأبيد المنسوخ إنَّما كان في الظاهر دون الواقع، وأنتَ تعلم أن هذا إنما يجدى في دفع لزوم التناقض دون سائر المحذورات، ويمكن أن يقال: الكلام في الإنشاء، وإنَّما طريق الإعلام بالتأبيد هو الإخبار، فانهدم أساس الملازمات.

وثالثًا: رفع الحكم إمَّا قبل وجوده، فرفع المعدوم غير متصور، والعدم الأصليُّ ليس رفعًا، أو بعده فالموجود لا ينعدم هو بعينه، بل عسى أن لا يوجد مثله أو معه، فيلزم مثل ذلك مع اجتماع النفي والإثبات.

وأجيب بأن المراد زوال التكليف المتعلق بالفعل بعد وقوعه كما بالموت، لا ارتفاع الفعل المكلف به، كذا في «العضدي» تقريرًا لما في «المختصر».

وفيه أن الدليل على هذا التقرير ظاهر البطلان؛ إذ انعدام الشيء بعد دخوله في الوجود ضروري الإمكان والوقوع، وإنكاره سفسطة، ولو صحَّ لم يتم الجواب؛ إذ الترديد يجري في التكليف والفعل سواء، وقد أخذ غيره من الشارحين الرفع بعد الوجود في الدليل بمعنى بعد تمامه وانقضائه، وحينئذٍ فامتناعه للزوم تحصيل الحاصل، وهو المطابق لكلام الآمدي، وعلى هذا فالدليل يشبه المغلطة المشهورة في إيجاد الممكن، فيُجاب بمثل جوابها، كذا في «شرح الشرح».

ورُدَّ في حواشي «المُسلَّم» بأنه وهم؛ إذ مدار الاستدلال على أن الفعل الجزئي ينعدم بعد وجوده بذاته؛ لأنه من الأمور الغير القارَّة، فلا يعلل ارتفاعه برفع رافع؛ إذ ما بالذات لا يعلل بالغير، فأين الدليل من المغلطة المذكورة؟

وتحقيق جوابه: أن دوام الطبيعة الكلية بتعاقب الجزئيات، فرفعها برفع التعاقب، بأن

لا يوجد بعد الفعل الجزئي جزئي آخر مثله، وهو عدم طارئ على الطبيعة بالرفع.

أقولُ: تقرير الدليل بِهذا النحو اختراع مبنِيٌّ على مقدمات فلسفية دقيقة لا يعرفها المليون، على أنه غير مطابق لعبارة «المختصر» و«العضدي»، وهي أن ارتفاع الشيء بعد وجوده غير متصوَّر، بل ليس بصحيح في نفسه؛ إذ الفعل المكلف به قد يكون من الأمور القارَّة كالإيمان، ولو سُلم فالتكليف وهو تعلق الخطاب أمر قار قطعًا، وإنما الكلام في رفعه، وحينئذٍ فلا يتمشى تقرير الدليل إلا بنحو يشبه تلك المغلطة، فالتوهم توهم، وكم من عائب قولًا صحيحًا.

ورابعًا: إمَّا مستمر في علم الله تعالى فيمتنع نسخه للزوم الجهل، أو مؤقت فلا يكون نفيه فيما بعد الوقت رفعًا.

قلنا: مؤقت بالوقت المعلوم ارتفاعه بنسخه فيه، وذلك مستلزم للنسخ لا مانع عنه.

في «المُسلَّم»: لك أن تقول: مستمر قبل النسخ غير مستمر بعده، وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يستلزم الجهل كما في الحوادث.

أقولُ: كأنَّه يريد الجواب باختيار الشقِّ الأول، ولا يخفى أن مراد المستدِلّ الاستمرار في جميع الأوقات إلى ما لا نهايةَ له، لا إلى وقت معين؛ إذ هو معنى التوقيت، وحينئذٍ فعلمه تعالى بالاستمرار ينافي النسخ قطعًا.

المانعون سمعًا: لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قوله المنقول تواترًا: هذه شريعة مؤبَّدة.

قلنا: تواتر القول عنه ممنوعٌ، بل هو مختلف، قيل: اختلفه ابن الراوندي لليهود ليحاجوا به المُسلمين، ولو صحَّ عندهم لقضت العادة بأن يحتجوا به عليه عليه وآله الصلاة والسلام، ولو وقع لاشتهر.

وما يقال: أن في التوراة تمسكو بالسبت مادامت السماوات والأرض، فمدفوعٌ بما في «التحرير»: لا تواتر في التوراة الكائنة الآن؛ لاتفاق أهل النقل على إحراق بخت نصر أسفارها، وأنه لم يبق من يحفظها، وذكر أحبارهم أن عُزيرًا ألهمها فكتبها ودفعها إلى تلميذه ليقرأها عليهم، ولذا لم تزل نُسَخها الثلاث مختلفة في أعمار الدنيا.

في «التقرير»: هي التي بأيدي العنانية، والسامرية، والنصارى، ففي نسخة السامرية زيادة ألف سنة وكسر على ما في النسخة العنانية، وفي نسخة النصارى زيادة ألف وثلاثمائة سنة، وفيها الوعد بخروج المسيح، والعربي صاحب الجمل، وارتفاع تحريم السبت عند خروجها.

وقيل: النسخ الثلاث السامرية، والعبرانية وهي التي بأيدي اليهود في زماننا، وكلتاهما غير صحيحة لاشتمالهما على ما هو باطل اتفاقًا في تعيين مدَّة ما بين هبوط آدم والطوفان، وما بين الطوفان وولادة إبراهيم، والثالثة اليونانية، واختارها محققو المؤرخين، وليس فيها ما يقتضي الإنكار على الماضي من عُمر الدنيا، وناقلوها اثنان وسبعون حبْرًا قبل ولادة المسيح بقريب ثلاثمائة سنة لبطليموس اليونانِي، ومع هذا فلم يثبت تواترها ولا اشتمالها على ما ذكر، والله أعلم.

هذا كله كلامنا مع اليهود، وأمَّا مع الأصفهانِي وأتباعه فلنا: الإجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة فيما تخالفها، كتحريم السَّبت بإباحته، والتوجه إلى البيت المقدس بالكعبة، وعلى وقوعه في شريعتنا بل في القرآن، كنسخ ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين، والاعتداد بالحول بأربعة أشهر وعشر.

لا يقال: قد يمكث الحمل حولًا؛ لأنا نقول: ذلك نادر، على أن العبرة للوضع لا لخصوص السنة.

النافون: أخبر الأنبياء كلهم بوجود نبيّ آخر الزمان، عليه وعليهم الصلوات والتسليمات، فتقيد أحكام شرائعهم بظهور شريعته، فكانت مخصَّصة.

وأجيب في «المُسلَّم»: الإخبار الإجمالي بوجود نبينا عليه وآله الصلاة والسلام لا يستلزم الإخبار بارتفاع حكم مخصوص بعينه، ولا ينافي دوامه، وإلا لم يكن شرائع من قبلنا حجةً.

أقولُ: الإخبار الإجمالي يستلزم الإخبار بارتفاع بعض الأحكام مجملًا بشريعته عند نزول خلافه فيها، فيكون ذلك البعض مقيَّدًا بظهورها معيّنـًا ومخصّصًا بها وهو المطلوب، وعلى هذا لا يتمُّ الاستدلال بلزوم أن لا يكون شرائع من قبلنا حجةً، على أنه إنَّما يتم

على الخصم إن قال ببطلان اللازم، وهو غير معلوم.

النافون: للنسخ في القرآن: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]، قلنا: النسخ ليس بباطل؛ لما أنه بحسب مصلحة متجدِّدة، قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ولو أريد بالباطل ضد الحق فالأمر ظاهر.

في «المُسلَّم»: على أن الضمير للمجموعي.

أقولُ: التزام الباطل في بعض ما منه باطلٌ، فالصواب الاقتصار على الأول.

مسألة (١٩٩)

يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل بمضي ما يسعه من وقته اتفاقًا، إلا ما عن الكرخي من أنه لا يجوز إلا بعد حقيقة الفعل، وأمَّا النسخ قبل التمكن منه لعدم دخول وقته، أو عدم مضي ما يسعه كصم غدًا فنسخ قبل الغد، أو فيه قبل التَّمام سواءٌ شرع أو لا، فالجمهور من الحنفية والشافعية والأشاعرة: نعم بعد التمكن من الاعتقاد، وجمهور المعتزلة، وبعض الحنابلة، والكرخي، والجصاص، والماتريدي، والدبوسي، والصيرفي: لا، كذا في «التحرير» و«التقرير» مخالفًا لما في «المختصر» من وضع المسألة في جواز النسخ قبل وقت الفعل، ونسبة المنع إلى المعتزلة والصيرفي خاصَّة.

المجوزون: لا مانع منه عقلًا ولا شرعًا، كذا في «التحرير»، وإنما يتمُّ إذا ثبت التكليف قبل الفعل فيقبل الرفع ضرورة أنه ممكنٌ، وقد أثبت فيما تقدَّم.

وفي «المختصر» **أوَّلًا**: ثبتَ التكليف قبل وقت الفعل، فوجب جواز رفعه بالنسخ كما بالموت.

وثانيًا: كل نسخ قبل وقت الفعل لامتناع النسخ بعده ومعه، يعني: لأن ما صدر عن فاعله يمتنع إخراجه عن كونه طاعةً بعد وقوعه.

ويرد على الأول **أوَّلًا**: أن الثابت فيما تقدَّم هو التكليف قبل الفعل، وأمَّا قبل وقته المقدَّر له شرعًا فلا.

وثانيـًا: ما في «العضدي» أن التكليف مقيَّد بعدم الموت عقلًا، فلا رفع فيه، بخلاف النسخ فإنه رفع يقتضي سبق الثبوت، وحاصله أنا لا نُسلم تكليف من علم الله تعالى موته قبل التمكن من الفعل.

وعلى الثانِي **أوَّلًا**: ما في «شرح الشرح» أن النِّزاع فيما قبل الوقت المقدَّر للفعل شرعًا، وذلك قبل التمكن منه، وما ذكره إنَّما هو قبل وقت مباشرة الفعل، وأين هذا من ذاك.

وثانيـًا: ما في «العضدي»: الكلام فيما لم يفعل شيئـًا من الأفراد، و ليس كل نسخ كذلك.

وفي «المُسلَّم»: لو قيل التكليف بالثانِي تكليف آخر، ولذا يطيع أو يعصى، فتجويز رفعه دون الأول تحكُّم، إلا أن يقال: النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن، وعلى هذا فالنزاع لفظي.

أقولُ: الحكم بالتحكُّم ليس في محله؛ إذ التكليف بالفعل المطلق يتحقق فائدته بوجود فرد ما منه، بخلاف ما إذا لم يوجد فرد أصلًا.

فإن قيل: فائدة الابتداء يتحقَّق مع عدم الفعل مطلقـًا أيضًا.

قلنا: نعم بعد التَّمكن منه، وأمَّا قبله فلا؛ إذ الابتلاء إنَّما يتأتَّى في الممكن المقدور.

فإن قيل: يتحقَّق باعتبار الاعتقاد أو العزم.

قلنا: فيرجع التكليف إليهما، والكلام في التكليف بنفس الفعل.

واستدل **أوَّلًا**: بنسخ ما زاد على الصلوات الخمس ليلة المعراج.

في «التحرير» و«التقرير»: وإنكار المعتزلة لأصل المعراج، أو لنسخ ما زاد بعد وجوبه مردودٌ؛ لصحَّة النقل كما في «الصحيحين» وغيرهما مع عدم إحالة العقل له، وقولهم هذا يقتضي جواز النسخ قبل التمكن مع الاعتقاد أيضـًا مدفوع بأن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هو الأصل في الشريعة، وقد علم واعتقد، فكأنه اعتقد الكل، على أنه قال: صدر الإسلام ظهرَ بالنسخ أنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كانت هو المقصود بالأمر بخمسين صلاة دون أمَّته.

أقولُ: في كل تكلف ظاهر.

وثانيًا: بقصَّة إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده إسماعيل أو إسحاق عليهما السلام، ولم يفعل، ولم يعص، ولو لم ينسخ لعصى.

وأجيب: بأنه لم يؤمر، وإنَّما ظنَّه لمَّا رآه من الرؤيا، ولو سلم فبمقدِّمات الذبح من إخراج الولد، وتلِّه للجبين، وأخذ المُدْية وغيرها، لا بنفس الذبح، ولو سُلم فلا نسلم أنه لم يفعل بل ذبح والتحم، ولو سُلم فما ترك الذبح مطلقًا، بل أتى بخلفه، أي: الفداء، وهو يقوم مقام الأصل كما تقرر في أصول الحنفية، ولو سُلم فلا نسلم لزوم العصيان من عدم النسخ؛ إذ الأمر موسع، والمبادرة لقطع توقع النفس المداهنة، أو دفع توهم من يتوهمها.

ورُدَّ **الأول:** بقوله تعالى: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وبأن الإقدام على الذبح، وترويع الولد من مثل خليل الرحمان ممتنعٌ عادةً، إلا عن أمر، ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ١٠٦ وَفَدَيۡنَٰهُ﴾ [الصافات: ١٠٦-١٠٧] الآية؛ إذ لولا الأمر لما كان بلاءً ولما احتاج إلى الفداء.

والثاني: بدلالة البلاء والفداء أيضًا.

والثالث: بأن الفداء إنَّما يكون للفائت.

أقولُ: ويمكن ردُّ الرابع بأن إجزاء الفداء يتضمَّن نسخ تعيّن الأصل.

والخامس لِما في «العضدي» **أوَّلًا:** لو كان موسعًا لكان الوجوب متعلقًا بالمستقبل، فإذا نسخ رفع تعلقه به، وهم لا يقولون به لمَا سيأتِي من دليلهم.

وثانيًا: لأخر عادةً في ذلك الأمر العظيم رجاءً للنسخ، أو موت الولد.

وفيه: أنَّ مبادرة أولي العزم إلى عظائم العزائم غير مستبعد.

وفي «المُسلَّم»: لو سُلم كون الأمر مضيقًا فلا نسلم أن النسخ قبل التمكن.

أقولُ: فيه أن ترك المضيق مع التمكن عصيان قطعًا.

المانعون: إن كان الفعل واجبًا في الوقت الذي ارتفع وجوبه فيه، كان مأمورًا به وغير مأمورًا به في وقت واحد، وإن لم يكن واجبًا لم يكن نفي وجوبه فيه نسخًا.

وأجيب: كان مأمورًا به قبل ورود الناسخ وصار غير مأمور به بعده.

وحاصله: أن التكليف وعدمه في زمانين وإن اتحد متعلقهما، وقيل على الدليل: إنه منقوض بجميع صور النسخ.

وفيه ما في «المُسلَّم»: أن الوقت في غير محل النزاع متعدد، فيكون المتعلق متعددًا.

لا يقال: ما وجب لم يرتفع، وما لم يجب لم يتصور ارتفاعه.

لأنَّا نقول: معنى نسخ المطلق هو نفي الوجوب عن فرد منه بعد ثبوته الآخر، وهذا لا يتصور عند اتحاد المتعلق.

مسألة (٢٠٠)

الحنفية والمعتزلة: لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، والأشاعرة، ومنهم الشافعية: يجوز بناءً على نفيهم الحسن والقبح العقليين.

إن قلتَ: الكل عند غير الجبَّائية من المعتزلة كذلك، فيجب أن لا يجوز النسخ عندهم أصلًا.

قلنا: حُسن الفعل وقبحه لذاته لا ينافي خلافه لغيره، وقد يكون ما بالغير أقوى، فيغلب ما بالذات، على أنه يجوز أن يكون اقتضاء الذات بشرط عدم المانع.

وأمَّا نسخ جميع التكاليف فعلى الخلاف، إلا أنَّ الإمام الغزالي أنكره محتجًّا بوجوب معرفة النسخ والناسخ، وهو تكليف.

وأجيب أوَّلًا: بما قيل: لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة، بل على الله عقلًا أو عادةً تعريف الناسخ، ورُدَّ في «المُسلَّم» بأنه يجب اعتقاد أن الناسخ خطاب من الله تعالى، وإلا فلو عمل به لأثمَ قطعـًا، فهذ العقد مطلوب منه.

أقولُ: للمجيب أن يقول: تحصيل هذا الاعتقاد للمكلف أيضـًا واجبٌ على الله تعالى كذلك فلا تكليفَ.

وثانيـًا: بما في «المختصر»: إذا علمهما انقطع التكليف بهما وبغيرهما.

في «العضدي»: أمَّا بهما فلانقطاعه بعد الفعل اتفاقًا، وأمَّا بغيرهما فبالفرض.

وأورد في «شرح الشرح» أن انقطاعه بالامتثال لا يسمى نسخًا.

في «المُسلَّم»: ودفع بأن النسخ للتكليف المستمرّ، وهذه المعرفة غير مستمرَّة؛ لأنها لضرورة معرفة النسخ.

أقولُ: غير متَّجه؛ لما فيه من تسليم ما ذكره المورد، إلا أن يقال: المفروض نسخ جميع التكاليف المستمرَّة، وفيه أنه يصير النزاع حينئذٍ لفظيًّا.

وثالثًا: النسخ يحدث بعد التكليف، ونسخ الجميع كما رفع كل تكليف متقدِّم أوجب تكليفًا آخر، فوجد ثم نسخ، ولذا لا يلزم التسلسل في النواسخ.

أقولُ: ولا يلزم كون ناسخ الكل ناسخًا لنفسه، بل لوجوب معرفته، ولا استحالة فيه، نعم يلزم كونه موجبًا للتكليف بمعرفته ورافعًا له، وهو نظير كون شيء علةً لوجود آخر ولعدمه معًا، وهو محالٌ قطعًا.

مسألة (٢٠١)

يجوز عند الجمهور نسخ: صوموا أبدًا، على أن يكون التأبيد قيدًا للفعل، لا لوجوبه؛ لأنه: كصوموا غدًا، بخلاف الصوم واجب مستمرًّا أبدًا؛ لأنه نصٌّ في تأبيد الوجوب.

في «المُسلَّم»: فيه أن النصوصية والتأكيد لا يمنع النسخ بنص هو أقوى منه.

أقولُ: النصوصية القطعية تنافي ورود نصٍّ آخر بخلافه، ولئن نوقش في قطعية المثال لم يضر في المطلوب، وقيل: هما سواءٌ في امتناع النسخ، وقيل: في جوازه.

المانعون مطلقًا: التأبيد والنسخ متناقضان.

وأجيب **أوَّلًا**: بل يرفع أحدهما الآخر كطريان الضد؛ لأنهما إنشاء، وإنما التناقض في الإخبار.

أقولُ: فيه أن الإنشاء قد يستلزم الإخبار، فيأتِي التناقض في لازمي الإنشاءين.

وثانيًا: في «المختصر»: لا منافاة بين إيجاب فعل مقيَّد بوقت ورفع وجوبه قبله.

المجوزون مطلقاً: التعميم في الأزمان يحتمل التخصيص كما في الأعيان.

وأجيب في «التحرير»: نعم بشرط اقتران المخصِّص فيحمل على المبالغة، والكلام عند عدمه.

أقولُ: يمكن الكلام فيه لمن أحاط بالمباحث السَّابقة.

مسألة (٢٠٢)

يجوز عند الجمهور النسخ لا إلى بدل، كذا في «المختصر».

وفي «التقرير»: خلافاً لبعض الظاهرية، والمعتزلة، وحرر في «العضدي»: محل النِّزاع جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلًا عنه.

وفي «شرح الشرح»: إنَّما خص البدل بالتكليف؛ إذ لا يتصور رفع حكم إلا بإثبات حكم آخر بدله ولو إباحةً، والحق أنه لا حاجة إليه؛ إذ يجوز أن يدل الناسخ على رفع الحكم السابق فقط، من غير تعرض لحكم آخر.

لنا: أوَّلًا: إن لم نقل برعاية المصالح فظاهر، وإن قلنا فالمصلحة قد تكون في النسخ من غير بدل.

وثانياً: قد وقع كنسخ إيجاب تقديم الصدقة عند مناجاة رسول الله عليه وآله الصلاة والسلام، والإمساك من المباشرة بعد الفطر، والنهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي، كل لا إلى بدل.

قالوا: قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، قلنا: المراد نأت بآية خير منها، أو مماثلة لها لفظاً، والنزاع في الحكم.

سلمنا لكنه عام يقبل التخصيص بما نسخ لا إلى بدل، سلمنا ولعل النسخ من غير بدل خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله تعالى، ولو سُلم فغايته عدم الوقوع، فمن أين عدم الجواز؟ الكل في «المختصر».

ورُدَّ في «التحرير» الثاني بأن العام يبقي على عمومه قطعًا أو ظنًّا ما لم يظهر له مخصِّص.

والثالث بأن ترك البدل ليس حكمًا شرعيًّا.

والرابع بأنه قول بمدعى الخصم؛ لأن الظاهر منعه سمعًا لا عقلًا، ولك أن تجيب بأن الآية إنَّما تدل على وجوب الإتيان بآية أخرى أكثر ثوابًا من الأولى أو مثلها، أعم من أن يتعلق حكمها بمحل حكم الأولى أو لا، وذلك ليس محلًّا للنزاع بل اتفاق، كما في «شرح الشرح».

ومن هذا كله قد تحرر لك أنه إن أريد بالبدل ما يعمُّ الإباحة الأصلية فالمنع اتفاق، وإن أريد التكليف كما في «العضدي»، أو الحكم الشرعي غير شامل لإباحة الأصل، أو مفاد دليل النسخ، فالحق الجواز.

وفي «المُسلَّم»: تحرير محل النزاع على ما في «العضدي»، وهو المستفاد من احتجاج ابن الحاجب بنسخ النهي عن إدخال لحوم الأضاحي أشبه بدليل الخصم، فإن المماثلة أقل الدرجتين، وهو المنصوص عن الشافعي، قال: لا ينسخ فرض إلا ويثبت مكانه فرض.

أقولُ: يريد أن الإباحة ليس مثلًا للوجوب والتحريم.

وفيه: أنه إن أريد المماثلة من جميع الوجوه لزم أن لا ينسخ الوجوب بالتحريم ولا عكسه، إلا أن يقال: الوجوب يتضمن حرمة الترك وبالعكس.

ثم إن نصَّ الشافعي وجوب نسخ فرض بفرض مطلقاً، لا وجوب نسخ حكم فعل بحكم آخر متعلق به بعينه، وهو محل النزاع.

مسألة (٢٠٣)

يجوز النسخ بأخف أو مساوٍ اتفاقًا، وبالأثقل عند الجمهور خلافًا لشذوذ.

لنا: مثل ما تقدم، وأيضاً وقع نسخ عاشوراء برمضان، والتخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم، والحبس في البيوت بالحد.

المانعون: **أوَّلًا**: بعيد عن المصلحة، قلنا: منقوض بأصل التكليف، فإنه نقل عن البراءة الأصلية إلى أصل أثقل.

وما في «المُسلَّم»: البراءة ليس حكمًا شرعيًّا، والكلام فيه، غير دافع للنقض كما

لا يخفى، وأيضـًا قد يكون الأثقل أصلح، على أن وجوب رعاية المصلحة فيه كلام.

وثانيـًا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قلنا: التخفيف واليُسر والعُسر مطلقة لا عامة، ولو سُلم فسياق الآيتين للمال، فالتخفيف تخفيف الحساب، واليُسر تكثير الثواب، ولو سلم فمخصوصٌ بوقوع التكاليف وأنواع البلايا والمِحن أثقالًا، فليخص بالنسخ بالأثقل.

في «المُسلَّم»: ولو سُلم فمعناه يريد التخفيف مهما أمكن، ولما تغيَّرت المصلحة لم يمكن.

وثالثًا: ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦].

قلنا: الأثقل خير ثوابًا وعاقبة، كقول الطبيب: الجوع خير لك، أو المراد لفظًا كما مرَّ.

مسألة (٢٠٤)

يجوز نسخ التلاوة والحكم معًا اتفاقًا، إلا ما سلفَ من خلاف الأصفهاني، وأمَّا نسخ أحدهما فقط فعند الجمهور، خلافـًا للمعتزلة.

لنا: القطع بأنه لا تلازمَ بين جواز التلاوة وثبوت الحكم المدلول.

وأيضـًا الوقوع، فقد رُوي عن عمر رضي الله عنه كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالًا من الله، والحكم ثابت.

قيل: ما نقل آحادًا ليس بقرآن، وأجيب بأن التواتر إنَّما شُرِط في القرآن المثبَت بين الدفتين، لا في المنسوخ، على أنه يحتمل كونه متواترًا في الصدر الأول، ثم صار آحادًا، فالمروي بالآحاد حكاية عن ذلك التَّواتر، كذا في «التقرير».

وإليه يؤول ما في «المُسلَّم»: أنه بالنسخ لم يبق متواترًا على ما دلَّ عليه قول أُبيّ رضي الله عنه: كنَّا نقرأ: الشيخ والشيخة إلخ، حاصله أنه خرج عن القرآنية بالنسخ لزوال التواتر به لا قبله، فيكون النسخ قد طرء على ما هو قرآن.

ومن المنسوخ التلاوة فقط عند الحنفية القرآءة المشهورة لابن مسعود رضي الله

عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات.

وأمَّا نسخ الحكم فقط فآية الاعتداد بالحول متلوة ارتفع حكمها بآية التربُّص بأربعة أشهر وعشرًا.

المانعون: **أوَّلًا**: النصُّ مع حكمه كالعلم مع العالمية، والمنطوق مع المفهوم.

وأجيب كما في «المختصر» بمنع ثبوت العالمية؛ إذ هو فرع ثبوت الأحوال، وكذا المفهوم؛ إذ لا يلزم القول به، وبأن التلاوة ملزوم الحكم ابتداءً لا بقاءً.

ورُدَّ الأول في «التحرير» بأن المنع لا يضر المستدل؛ إذ مقصوده التلازم، وإنَّما ذكر ذلك تنظيرًا، وقد يُجاب عن الدليل بأن الدَّلالة الوضعية يمكن التخلّف فيها، فيجوز التلاوة دون الحكم.

ورُدَّ في «المُسلَّم» بأن الدلائل الشرعية كالعقلية في إيجاب الحكم، ألا ترى إلى قولهم: إن قول افعل هو الإيجاب، فتدبَّر.

وثانيًا: بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم، فيلزم من عدم بقائه الإيقاع في الجهل، وخلوّ لفظ القرآن عن الإفادة.

وأجيب على تسليم الحسن والقبح العقليين، بأنه لا تجهيل عند نصب الدليل، والإعجاز، والتلاوة، وجواز الصلاة من الفوائد.

مسألة (٢٠٥)

يجوز نسخ إيجاب الأخبار عن أمر عقلي، أو عادي، أو شرعي اتفاقًا، وأمَّا نسخه بإيجاب الأخبار عن نقيضه فالمعتزلة: لا، وإلا لزم التكليف بالكذب القبيح.

في «التحرير»: ويجب للحنفية مثله، ويجب التقييد بما لا يتغير.

أقولُ: كذا في «شرح العلامة الشيرازي».

وفيه ما في «شرح الشرح» أن اتحاد الزمان معتبر في التناقض، فالمتغير وغيره سواء.

هل يجوز نسخ مدلول الخبر؟ ففيما لا يتغير كوجود الصانع، وحدوث العالم: لا،

اتفاقًا، وفيما يتغير الجمهور: لا، وقيل: نعم مطلقًا، وعليه الرازي، والآمدي، وقيل: في المستقبل خاصَّةً، وعليه البيضاوي.

لنا: **أوَّلًا**: لزوم الكذب، وما قيل: لا يأتِي الكذب في المستقبل كذبٌ.

وما في «المُسلَّم»: في لزومه على تقدير البيان نظرٌ، ليس في محله؛ إذ الكلام في رفع مدلول الخبر بأن لا يقع على ما أخبر به، لا بأن يبين أن المراد منه غير مدلوله الظاهر؛ إذ لا نزاع في جوازه.

وثانيًا: ما في «المُسلَّم»: أمَّا عدم الرفع؛ فلأن الواقع لا يرتفع، وأمَّا عدم البيان؛ فلأن من شرطه لولاه لدام الحكم، وهذا لا يتصور إلا في الإنشاء حقيقة أو حكمًا؛ لأن الفظ هناك موجب إن لم يمنع مانعٌ.

أقولُ: مدلول الخبر قد لا يكون واقعًا، بل يقع فيمكن رفعه بمعنى منع وقوعه، فإن ابطل بلزوم الكذب رجع إلى الأول، على أنَّ دوام الحكم لا يجب أن يكون بإيجاب اللفظ، بل قد يكون بدلالته عليه لكونه مقيّدًا بالتأبيد، فيجوز بيان أن دوام إلى أمد.

المجوزون: لو قيل: أنتم مأمورون بصوم كذا، ثمَّ نسخ لجاز اتفاقًا.

قلنا: لم ينسخ الخبر؛ لأن الأمر واقع، بل نسخ الأمر المخبر عنه، ولذا وقع في «المختصر»: أن استدلالهم هذا يرفع الخلاف، أي: يرجعه إلى اللفظ.

وثانيًا: يجوز اتفاقًا: أنا أفعل كذا أبدًا، ثم يقول: أردتُّ سنةً.

وأجيب في «العضدي» بأنه تخصيص لا نسخٌ.

وقيل عليه: التراخي لا يكون تخصيصًا، بل نسخًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأنه دفع لا رفع، وإلا لزم قلب الواقع، وكل رفع ولو متراخيًا فتخصيص، وفي الإنشاء لمَّا كان اللفظ محدثًا كان التراخي موجبًا للرفع عندنا.

مسألة (٢٠٦)

يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والمتواتر بمثله، والآحاد بمثله وبالمتواتر بالأولى اتفاقًا، وأمَّا عكسه فالجمهور: لا، وشرذمة: نعم بعكس التخصيص، والفرق أنه جمع بين

الدليلين، والنسخ إبطال للسابق.

الجمهور: المتواتر قاطع والآحاد مظنون، والقاطع لا يقاومه المظنون.

وقيل عليه: المتواتر وإن كان قطعيًا حدوثًا ظنّي بقاءً، كالأمر لا يقتضي الدوام والنسخ باعتبار البقاء.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المتواتر قطعي حدوثًا، ظنّي بقاءً، والآحاد ظنّي حدوثًا، شكيٌّ بقاءً، فلا مساواةَ فلا تعارضَ، إلا أن يكون له قوة كالمشهور عند الحنفية.

أقولُ: مبناه أن القطع يتنزل إلى الظنِّ، وأمَّا الظن فإنَّما يتنزل إلى الشك، وذلك غير لازم؛ إذ يجوز تنزّل الظن من القوة إلى الضعف بحيث لا يصل إلى حد الشك.

فإن قيل: يكفي التنزل إلى الضعف مانعًا عن مقابلة الظنِّ القويِّ الذي تنزل إليه القطعي.

قلتُ: لو وجب تساوي المتقابلين في الدرجة، لزم أن لا ينسخ المتواتر بالمشهور، على أنه يجوز أن يكون الآحاد قطعي الدلالة، والمتواتر ظنيها، فيتكافا في القطع والظن.

المجوزون: **أوَّلًا**: أهل قباء سمعوا مناديه عليه الصلاة والسلام: ألا إن القبلة قد حولت فتحولوا إلى الكعبة، وتركوا التوجه إلى بيت المقدس، وكان متواترًا، ولم ينكره عليه وآله الصلاة والسلام.

وثانيًا: كان عليه وآله الصلاة والسلام يبعث الآحاد في الأحكام مبتدأة وناسخة.

وأجيب عنهما بأن الآحاد قد تقترن بما يفيد القطع.

وعن الثانِي خاصَّة أن بعث الآحاد فيما إذا كان المنسوخ متواترًا ممنوعٌ.

وثالثًا: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، نسخ بما رُوي أنه عليه وآله الصلاة والسلام نهى عن أكل كلِّ ذي ناب من السباع، وفي «صحيح مسلم» وغيره مرفوعًا: «كل ذيناب من السباع حرامٌ».

في «المُسلَّم»: وحمله على التخصيص بعيدٌ.

أقولُ: لا بُعد إلا إذا علم تراخي الخبر كما قيل: الآية مكيَّة والتحريم مدنِي.

وأجيب: المعنى لا أجد في الحال، فلا ينافيه التحريم في الاستقبال، ولو سُلم فرفع

الإباحة الأصليَّة ليس بنسخ، على أن المالكيَّة كابن الحاجب يمنعون التحريم.

أقولُ: يرد على الأولين أن نفي وجدان المحرم يستلزم الحكم ببقاء الإباحة الأصلية فيصير حكمًا شرعيًّا بتقرير الشارع، على أن رفع الإباحة الأصلية نسخ عند الحنفية.

مسألة (٢٠٧)

يجوز نسخ السنة بالقرآن عند الجمهور، ومنهم محققو الشافعية، خلافًا للشافعي رحمه الله في أحد قوليه كما في «المختصر»، بل في أصحهما كما في «التحرير».

لنا: التوجُّه إلى بيت المقدس ليس في القرآن، فكان بالسنة ونسخ بآية التحويل: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وكذا حرمة المباشرة في ليالي رمضان نسخ بقوله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وصوم عاشوراء نسخ برمضان، وتجويز كون الناسخ سنةً موافقةً للقرآن وإرادة قبله، أو كون الحكم المنسوخ ثابتًا بقرآن نسخت تلاوته لو صحَّ انسدَّ باب تعيين الناسخ والمنسوخ.

وفيه ما في «العضدي»: أنه غير لازم؛ لجواز أن يعلم النسخ بالنص والإجماع، كما سيأتِي إن شاء الله تعالى.

ودفع في «التحرير» بلزوم أن لا يكون ما علم تأخره متعينًا للناسخية، وما علم تقدمه للمنسوخية، وهو خلاف الإجماع.

أقولُ: إن سلم الإجماع فعلى كون حكمه ناسخًا أو منسوخًا، والكلام في ذاته.

المانعون: **أوَّلًا**: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] الآية، بين أن الرسول عليه وآله الصلاة والسلام مبين للأحكام بالقرآن فلا يكون رافعًا؛ لأن الرفع ليس ببيان.

وأجيب بأن البيان أريد به التبليغ؛ لأنه إظهار، ولو سُلم فالنسخ بيان لانتهاء الحكم، ولو سُلم فلا ينافي كونه ناسخًا أيضـًا.

وثانيـًا: فيه تنفير للناس؛ إذ يزعمون أن الله تعالى لم يرض حكمه.

قلنا: إذا علم أنه مبلِّغ فقط فلا نفرةَ.

مسألة (٢٠٨)

يجوز نسخ الكتاب بالسنَّة، إلا عند الشافعي قولًا واحدًا.

لنا: لا مانع عقلي، والأصل عدم الشرعي، وأيضًا ما أخرجه الشافعي، وأحمد، وأصحاب السنن: «لا وصية لوارث» نسخ الوصية للوالدين والأقربين، وقول جماعة بأن الناسخ آية المواريث مرجوحٌ؛ فإنَّها لا تعارضه.

وأورد في «المختصر» أن الخبر من الآحاد، فلا يكون ممَّا نحن فيه، بل هو ممنوعٌ اتفاقًا، في «التحرير» و«التقرير»: إلا أن يدعى الشهوة، وهو الحق لتلقي أئمَّة الفتوى له بالقبول، فيجري النسخ به على مذهب الحنفية، لكن قال أبو زيد: لم يوجد في الكتاب ما ينسخ بالسنة إلا من طريق الزيادة، فالوجه أن الإجماع على الحكم المتأخر دلَّ على الناسخ، ولم يوجد في القرآن فهو سنة.

وقيل: لا نسلم عدم التواتر للمجتهدين الحاكمين بالنسخ، لقربهم من زمن النبي عليه وآله والصلاة والسلام.

وفي «المُسلَّم»: لو تمَّ ما ذكر من الوجه لدلَّ على جواز النسخ بالأداء بأن يقال: ليست بمتواترة، وإلا علمتُ، فهي من الآحاد، إلا أن يقال: لعلها متواترة عند المجتهدين السابقين.

أقولُ: إن كان الإجماع من الصحابة لم يحتج إلى التواتر والآحاد لجواز سماعهم جميعًا، إلا أن يقال: ذلك غير ممكن عادةً، بل يجب سماع بعضهم من بعض.

المانعون: **أوَّلًا**: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة ليست بخير، ولا مثل، ولا الآتِي بها هو الله تعالى.

وأجيب: رُبَّما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرًا للمكلف، أو مساويًا للثابت بالكتاب، والله هو الآتِي بالسنة حقيقةً، فكل من عنده تعالى، قال عزَّ وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: ٣].

وثانيًا: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾

[يونس: ١٥]، قلنا: السنة من الوحي لا من تلقاء نفسه.

مسألة (٢٠٩)

الإجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به عند الجمهور.

أمَّا الأول فلأنه إمَّا بنصٍّ قاطع فيلزم خطأ الإجماع، لكونه في مقابلة النص مع تأخره عنه؛ إذ لا إجماع إلا بعده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وإمَّا بإجماع آخر قاطع فيلزم خطأ أحدهما، وإمَّا بظنِّي فيلزم مثل ذلك مع تقديم المظنون على القاطع، وهو قلب المعقول، كذا في «المختصر».

وفي «التحرير»: ليس بشيء؛ إذ نسخ الإجماع بالإجماع لا يوجب خطأ الأول، وإلا لامتنع نسخ القاطع مطلقًا، فالوجه ما للحنفية: لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى.

في «المُسلَّم»: فيه نظر؛ إذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وإن انتهى بوفاته عليه وآله الصلاة والسلام، لكن زمان نسخ ما ثبت بالإجماع لم ينته لبقاء انعقاده، فلا يمتنع ظهور مدة انتهاء حكمه للمجتهدين الرَّاسخين بتبدل المصلحة، فيجوز أن يجمع على خلاف ما أجمع عليه سابقًا، إلا أن يكون إجماع الصحابة، فإنه أقوى لا ينسخ بإجماع من بعدهم، وبه صرَّح فخر الإسلام.

أقولُ: إن كان مستند الأول خبرًا فلا يلزم تبدل حكمه بتبدل المصلحة، لجواز أن يكون تعبدًا، وإن كان قياسًا فتبدل حكمه لتبدل المصلحة المنوطة بعلته ليس نسخًا، كسقوط سهم المؤلفة قلوبهم لزوال الحاجة إلى تأليفهم.

وأمَّا ما في «المُسلَّم» احتجاجًا لأصل المدعى: أن اتفاق الكل على حكم من غير تأقيت يدل على أنه حسن أو قبيح، لا يحتمل السقوط، وإلا لجاء الاختلاف عادةً.

فأقولُ: فيه **أوَّلًا**: أن الاتفاق قد يكون على مدلول الخبر من غير إدراك حسن ولا قبح عقلًا.

وثانيًا: مثل ما أورده على دليل القوم قد يكون اتفاقهم لمصلحة تبدلت، فيقع

الإجماع الثانِي.

وثالثـاً: لـو تـمَّ لدلَّ على امتنـاع الإجماع إلا عن قاطع، لمجيء الاختلاف في الظنون عادةً.

المجوزون: لـو اختلف الأمَّة على قولين فإجماع على أن المسـألة اجتهادية، فإذا أجمعوا على أحدهما بطل جواز الأخذ بكل.

قلنـا: لـو سلم وقـوع الإجمـاع بعـد الاختـلاف، وتضمـن الاختـلاف الإجماعَ على جـواز كل مـن القولين، فالإجماع الضمنِي مشـروط بعـدم القاطع المانع للأخـذ، وانتفاء المشـروط بانتفـاء الشـرط لا يكون من النسـخ.

وأمَّـا الثانِي؛ فـلأن الإجمـاع إمَّـا عـن نصٍّ فهو الناسـخ والإجمـاع كاشـف، وإمَّا عن غيره فالمنسـوخ إمَّـا قطعي فيمتنـع الإجمـاع على خلافه، أو ظنِّي فـلا يبقى دليـلًا لزوال شرط العمل به، وهو إفادته الظن بالقاطع، كذا في «المختصر».

وفيه: **أوَّلًا**: أن كون النص هو الناسخ يستلزم كونه هو الحجة، فيبطل حجية الإجماع.

وثانياً: أن النص قد لا يكون معلوم التأخر، بخلاف الإجماع.

وثالثـاً: ما في «التحرير»: أن قطعية المنسوخ لا يوجب خطأ الإجماع القطعي، لجواز انتساخ القطعي بالقطعي.

ورابعـاً: ما فيه أن طروء الإجماع على الظنِي لا يوجبُ ظهور خطأه، بل رُبَّما أوجب انتساخه.

وخامسـاً: لو تمَّ لدلَّ على امتناع نسخ الآحاد بالمتواتر.

في «المُسلَّم»: لو قيل: الأول إمَّا قطعي أو ظنِي لكفى، واندفع الأولان.

ثـم المتناسـخان هما المتعارضان لو اتحد زمانهمـا، والقطعي والظنِي لا يتعارضان، فلا نسخ بينهما، ونسخ الآحاد بالتواتر إنَّما هو بمعنى عدم البقاء، وكذلك الإجماع متلاش في زمان القطعي فلا يعارضه فلا نسخ، وحينئذٍ اندفع البواقي.

أقـولُ: فيـه أن التسـاوي إنَّما يعتبر في التعـارض الموجب للتسـاقط لا للترجيح، كما

في النسخ، كيف وقد صرحوا بجواز كون الناسخ أقوى، وأن عدم البقاء بعد الثبوت هو الرفع، وأن تلاشي الإجماع القطعي في زمان القطعي ممنوعٌ.

فالصواب دفع الأول بأن كون النص هو الناسخ لكونه دليلًا لأصل الحكم الثانِي لا يوجب نفي كون الإجماع حجة لقطعيته.

والثانِي بأن وقوع الإجماع على حكم النص دليل لتأخره.

والثالث بأن وقوع الإجماع بخلاف القطعي مع كون سنده قياساً يستلزم تقديم القياس على القطعي، وهو خطأ قطعًا، ولو صحَّ لارتفع الوثوق ببقاء القطعيات.

والرابع بأن الظنِي لا يكون إلا قياساً؛ لأنه إن كان نصًّا فلا يقع الإجماع على خلافه إلا عن نصٍّ آخر، هذا خُلف، وخطأ القياس الذي ثبت القطع بخلافه ثابت بالإجماع، ومنه ظهر اندفاع الخامس.

ثم في «التحرير»: والوجه ما للحنفية، يعنِي ما مرَّ.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: لعل مستند الإجماع معرف لانتهاء مدَّة الحكم.

أقولُ: يلزمه أن يكون المستند هو الناسخ، فتدبَّر.

المجوزون: أولًا: قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم: كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ﴾ [النساء: ١١]، فأجاب حجبها قومك يا غلام، وهذا تصريح بنسخ حكم القرآن بالإجماع.

وأجيب بمنع النسخ لتوقفه على ثبوت المفهوم، وأن الأخوين ليس بإخوة، ولا قطع بهما، ولو سُلم فالإجماع دليل نصٍّ ناسخٍ، وإلا كان خطأ.

وثانيًا: سقط سهم المؤلفة بإجماع الصحابة رضي الله عنهم في زمن أبي بكر.

وأجيب بأنه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، فإن إعزاز الدين الآن في عدم الدفع إليهم، ورُدَّ في «التقرير» بأنه لا ينفي النسخ؛ لأنه انتهاء أيضاً.

ويمكن دفعه بما في «المُسلَّم» أنه انتهاء جليٌّ معلومٌ قبل وجود ما يتوهم ناسخًا؛ لأن الحكم كان مؤقتًا.

وفيه أنه لا توقيت في الآية لفظًا ولو قيل بثبوته معنًى؛ لأن علية الإعزاز معلومة عقلًا بديهة أشكل الأمر في عدم سقوط الرمل في الطواف.

مسألة (٢١٠)

القياس كالإجماع لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا، أمَّا المظنون منه فلا يكون ناسخًا؛ لأن ما قبله إن كان قطعيًّا فظاهر، وإن كان ظنيًّا فالقياس إمَّا راجح عليه أو مساو، وأيًّاما كان فقد تبيَّن زوال شرط العمل بالظنِي، وهو عدم ظهور المعارض، ولا يكون منسوخًا؛ لأن ما بعده إمَّا قطعي أو ظنِّي فقد تبيَّن زوال شرط العمل به كما ذكر.

وأمَّا المقطوع فينسخ بالمقطوع في زمنه عليه وآله الصلاة والسلام، لا بعده؛ إذ لا ولاية للأمة على النسخ، نعم قد يظهر أنه كان منسوخًا بأن يظهر نسخ حكم أصله، هذا حاصل ما في «العضدي»، ويأتِي فيه بعض ما تقدَّم من الكلام.

المجوِّزون: يجوز التخصيص بالقياس فكذا النسخ؛ إذ التخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأعيان.

وأجيب بالمنع؛ إذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء؛ ولأن التخصيص جمع بين الدليلين، بخلاف النسخ، وبالنقض بالإجماع، والعقل، وخبر الواحد، فإن ثلاثتها يخصص بها ولا ينسخ، كذا في «العضدي»، وفي «شرح الشرح»: يعنِي اتفاقًا بيننا وبينكم، وإن نازع بعضهم في الإجماع وخبر الواحد كما مرَّ.

ثم في «التحرير»: ولو علم الحكم منوطًا بمصلحة، ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة، أي: انتهاء، لا نسخ.

مسألة (٢١١)

يجوز نسخ المنطوق مع فحواه اتفاقًا، وأمَّا نسخه بدونه وعكسه فقيل بجوازهما كالبيضاوي، وهو المختار، في «التحرير»: وبمنعهما، ونسب إلى الأكثرين، وبجواز الأول فقط، وهو المختار في «المختصر» تبعًا للآمدي.

المجوِّزون: لهما مدلولان، فجاز رفع كل بدون الآخر.

وأجيب: ما لم يكن بينهما ملازمة.

المانعون: لهما الأصل ملزوم لفحواه، فحرمة التأليف يستلزم حرمة الضرب، والفحوى تابع لأصله، ويستحيل رفع اللازم بدون الملزوم، ورفع المتبوع بدون التابع.

وأجيب بأن اللزوم قد يكون ظنيًا، فيجوز التخلف، ولذا صحَّ: اقتله ولا تحقره، والتبعية في الدلالة لا تستلزم التبعية في الحكم، فيجوز دفع حكم المتبوع بدون تابعه.

المجوِّزون للأول فقط: رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون عكسه.

وأجيب بما عرفتَه.

ثم في «التقرير»: الفحوى قد يكون ناسخًا، وادعى الإمام الرازي، والآمدي الاتفاق عليه، ونقل أبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعانِي الاختلاف فيه، وأمَّا مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع الأصل وبدونه، واختلف في عكسه وفي جواز النسخ بمفهوم المخالفة.

مسألة (٢١٢)

إذا نسخ حكم الأصل هل يبقى حكم الفرع؟ فقيل: لا، وهو المختار في «المختصر» و«التحرير»، وقيل: نعم، ونسب إلى الحنفية، وإذا قلنا لا يبقى فالنزاع في تسميته نسخًا لفظي.

النافون: نسخ الأصل إلغاء لعلته، فيرتفع الفرع، وإلا لبقي بلا دليل.

المجوِّزون: **أوَّلًا**: الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل، والمنتفى هو الحكم لا الدلالة كما قلتم في الفحوى.

وأجيب بأن نسخ الأصل يستلزم انتفاء الحكمة المعتبرة شرعًا، وهو يستلزم انتفاء حكم الفرع لاستحالة بقائه بدون حكمة معتبرة، ولا كذلك الفحوى؛ إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضَّرب.

وثانيًا: الحكم برفع حكم الفرع إلحاقًا بحكم الأصل قياس من غير جامع.

وأجيب: بل هو استدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم، ولا يحتاج إلى أصل، وفرع،

وعلة، لا قياس بجامع عدم العلة، كذا في «العضدي».

مسألة (٢١٣)

لا يثبت حكم الناسخ قبل تبليغه عليه وآله الصلاة والسلم إلينا، وإن بلَّغه إليه جبرئيل عليه السلام عند الحنفية، والحنابلة، واختاره ابن الحاجب وغيره.

أوَّلًا: لأنه لو ثبت لأدَّى إلى اجتماع الوجوب والحرمة في شيءٍ واحدٍ؛ لأن المنسوخ واجب العمل به ما لم يعلم نسخه، والناسخ يوجب حرمته.

وثانيًا: لو عمل بالثانِي قبل إعلامه عصى اتفاقًا.

ويرد عليهما النقض بما بعد تبليغه عليه وآله الصلاة والسلام واحدًا.

وعلى الأول الحل بأنه لا نزاع في عدم وجوب الامتثال بالناسخ، بل في ثبوت حكمه في الذمة ليتدارك بالقضاء كالنائم.

وعلى الثانِي الحل بأن العصيان إنَّما هو بقصد المخالفة، كما في وطء الزوجة بظن الأجنبية.

وثالثًا: لو ثبتَ لثبتَ قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام لاستواء الحالين في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به.

وأورد عليه في «التحرير» أن شرط تعلق الحكم بالمكلفين بلوغه واحدًا منهم، ولم يوجد قبل تبليغ جبرائيل عليه السلام.

وفي «التقرير»: على أنه إذا علم الرسول عليه وآله الصلاة والسلام فالمكلف متمكِّن من العلم به بالفحص عنه.

أقولُ: كفاية البلوغ إلى واحد فقط محل بحث؛ إذ وجوده وعدمه سيان في حق الآخرين، ومجرَّد تمكن المكلف من الفحص مع عدم الخطور بالبال ليس بكاف في التكليف، وإلا كان كتكليف الغافل، وكذا لم يجب الفحص اتفاقًا، بل ومع الخطور أيضًا، بل رُبَّما ينهي عنه؛ إذ رُوي: ذروني ما تركتكم.

في «التحرير» و«التقرير»: فالوجهُ الاستدلال بقوله عليه وآله الصلاة والسلام حين

سُئل عن تقديم الذبح على الحلق ونحوه: «افعل ولا حرج»، أخرجه الشيخان مع ما روى ابن أبي شيبة، والطحاوي عن ابن عباس: «من قدَّم شيئًا في حجِّه أو أخَّره فليهرق دمًا»، فإنه يدل على أنه إنَّما عذر المقصرين بجهلهم، وأيضًا واقعة أهل قباء، فإنَّهم بلغهم الخبر بنسخ القبلة فاستداروا في الصلاة، ولم يؤمروا بالإعادة.

أقولُ: استدلال في غير محل النزاع، فإن جعل الجهل عذرًا في المحلين كان بعد البلوغ إلى جمٍّ غفيرٍ قطعًا.

المخالفون: حكم تجدد وتعلق، فلا يعتبر على المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف.

وأجيب: التمكّن من العلم معتبر دفعًا للتكليف بالمحال، ويحصل بالتبليغ إلى واحد لا قبله، وقد يقال: النبي عليه وآله الصلاة والسلام واحد من المكلفين، فليكف البلوغ إليه، في «المُسلَّم»: إذا بلغ إلى واحد غيره عليه وآله الصلاة والسلام دلَّ على حصول زمان التمكن، بخلاف ما إذا لم يبلغ، وإلا لزم تأخير التبليغ الواجب.

أقولُ: دلالة البلوغ إلى واحد على حصول التمكن للكل ممنوعٌ.

مسألة (٢١٤)

زيادة عبادة ليست نسخًا اتفاقًا، وعن بعضهم: أنَّ إيجاب صلاة سادسة خاصَّة نسخ؛ لأنه يبطل حكم الوسطى، وحله أنه لا يبطل وجوب المحافظة عليها، بل وصف كونها وسطى وهو عقلي، أمَّا زيادة جزءٍ كالتغريب في الحد، أو شرط كالإيمان في رقبة اليمين، فالحنفية: نعم، والشافعية، والحنابلة، وأكثر الأشعرية، وجماعة من المعتزلة، أو أكثرهم: لا، وعبد الجبار: نعم إن غير المزيد عليه، حتى لو فعل كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة، أو خيّر بين أمرين فزيد ثالث، وإلا كزيادة التغريب على الجلد، أو عشرين على ثمانين في القذف.

هذا ما في «شرح الشرح» في تحقيق مذهبه على وقف ما نقله الآمدي، مخالفًا لما في «المختصر» و«العضدي» حيث جعلا زيادة التغريب من النسخ عنده.

ولذا غلط صاحب «التحرير» ابن الحاجب، وتبعه صاحب «المُسلَّم».

أقولُ: ولعل ابن الحاجب اعتمد نقل غير الآمدي على أنه لا عزو، فإن الجواد قد يكبو، ولئن كان عجبًا فأعجب منه غلط «المُسلَّم»، حيث جعل التخيير في ثلث بعده في ثنتين مثالًا لتغيير المزيد عليه، بحيث يجب استينافه، وظاهر أنه لو أتى بإحدى اثنتين أجزأه ولم يجب الاستيناف.

والغزالي: نعم إن اتصلت الزيادة بأصله اتحادًا، كزيادة ركعة، لا كزيادة التغريب.

وقيل: نعم إن رفع حكمًا شرعيًّا، وهو للباقلاني، وأبي الحسين، واختاره إمام الحرمين، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب.

وفي «شرح الشرح» عن «التنقيح»: أنه كلام خال عن التحصيل؛ إذ لا نزاع في ذلك لأحد.

أقولُ: مرادهم أن كلًّا ممَّا ذهب إليه غيرهم مترددين احتمالين، فلا يصح على إطلاقه، وأمَّا رفع مفهوم المخالفة كـ: في العلوفة زكاة، بعد: في السَّائمة، فإنَّما يتصور على القول به، وهو نسخ عند قائليه.

وظاهر «المختصر» يوهم أنه نسخ عند الحنفية، فنسب إليه الغلط والسهو، ولكنه يحتمل أن يكون الحكم بالنسخ عندهم راجعًا إلى زيادة الجزء أو الشرط فقط كما في «شرح الشرح»، على أنه يجوز أن يكون على تقدير قولهم به.

المثبتون مطلقًا: المطلق دلَّ على أجزاء مدلوله مطلقًا؛ إذ هو كأنه عام بدلًا، والتقييد يستلزم عدمه، فهو يرفع حكمًا شرعيًّا، ولذا منعوا الزيادة على مطلق الكتاب، كالطهارة في الطواف، والطمأنية في الأركان وغيرهما.

في «المُسلَّم»: فما في «المختصر» أن زيادة غسل عضو في الوضوء، أو ركن في الصلاة ليس بنسخ ساقط؛ لأن تحقق الامتثال لم يبق، بل بالكل.

أقولُ: أجاب «المختصر» عن الدليل بأن الأجزاء يتضمن الامتثال بفعله، وعدم توقفه على شرط آخر، أمَّا الامتثال فلم يرتفع، وأمَّا عدم التوقف فليس حكمًا شرعيًّا، بل مستندًا إلى البراءة الأصليَّة.

وعلى هذا فما ذكر في وجه السقوط إن أريد به أن الامتثال لا يحصل بالمزيد عليه أصلًا

فممنوعٌ، بل ظاهر البطلان، لبقائه مأمورًا به بعد الزيادة، وإن أريد أن تمام الامتثال بمعنى عدم توقفه على أمر آخر لا يحصل بـه، فقد ظهر أنه ليس بحكم شرعي، على أنه لو تمَّ لدلَّ على أن زيادة عبادة مستقلة نسخ مطلقًا، لاستلزامه عدم أجزاء سائرها بدونها.

ثـم الحكـم بكون زيادة ركن في الصلاة ليس بنسخ مقيَّد في «المختصر» بما إذا لم يكن محرمًا بل مباحًا؛ إذ الإباحة الأصلية ليس بحكم شرعي.

النافون مطلقًا: الزيادة تخصيص لا نسخ؛ لأن الدفع أهون من الرفع.

في «المُسلَّم»: المطلق لا يدل إلا على الماهية من حيث هيَ هيَ، والتخصيص فرع الدلالة على المشخصات لفظًا كما مرَّ.

أقولُ: بعد ما مرَّ فيما مرَّ أن تخصيص التخصيص بالعام الدَّال على عمومه في أفراده دون ما يدلُّ على الماهية فقط، تخصيص بلا مخصِّص، بل هو في الثانِي أهون؛ لأن الإطلاق وصف للمطلق لا مدلول للفظه، وهو أمر عدمي كأنه عدم أصلي، فيشبه أن لا يكون رفعه نسخًا، بخلاف العموم للعام.

مسألة (٢١٥)

نسخ جزء أو شرط من العبادة نسخ له اتفاقًا، وأمَّا لها فالمختار في «المختصر» و«التحرير»: لا، وقيل: نعم، وعبد الجبار في الجزء: نعم، وفي الشرط: لا.

في «شرح الشرح»: النزاع في نسخ العبادة بجميع أجزائها، وإلا فارتفاع الكل برفع الجزء ضروري، وينبغي أن يكون هذا مراد عبد الجبار، حيث فرق بين الجزء والشرط.

النافون: لو كان نسخًا لوجوبها بتمامها لافتقر إلى دليل آخر، وهو خلاف الإجماع.

المثبتون: ثبت حرمتها بلا جزء وشرط، ثمَّ ثبت جوازها بغيرهما.

وأجيب في «العضدي» تقريرًا لما في «المختصر» بأن معنى حرمتها بدونه، وجوبه فيها وارتفاعه إلى جوازه، وليس بنسخ؛ لأن الجواز حكم أصلي، وأمَّا وجوب الباقي فباقٍ بعينه.

وفيه كما في «شرح الشرح» **أوَّلًا**: أن النسخ لا يجب أن يكون إلى بدل، إلا أن يقصد الإلزام.

وثانيًا: أنه ينافي الاتفاق على نسخ الجزء والشرط.

والحق في الجواب كما يستفاد من «شرح الشرح» أن اللازم نسخ وجوب الزيادة، أعني: الجزء والشرط، والكلام في نسخ الباقي.

تذييل

يعرف الناسخ بنصِّه عليه وآله الصلاة والسلام عليه صريحًا أو التزامًا، كقوله: «كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»، وبالإجماع، وبضبط التاريخ كأن يعلم أن ذلك كان في غزوة بدر، أو في ثانية الهجرة، وهذه في غزوة أُحُد، أو ثالثتها.

وأمَّا قول صحابي: هذا ناسخ، فمعرف عند الحنفية، لا الشافعية وغيرهم؛ إذ قد يكون تعيينه عن اجتهاده فلا يجب اتباعه، ولكن إذا تعارض متواتران فقال: هذا ناسخ، احتمل الردَّ من حيث أنه نسخ للمتواتر بالآحاد، والقبولَ من جهة أنه نسخ بالمتواتر، والآحاد دليله، وما لا يقبل ابتداءً وإصالةً فقد يقبل مآلًا وتبعًا، كقبول شاهدين في الإحصان، وإن ترتَّب عليه الرجم دون الرجم، وشهادة النساء في الولادة مع ترتب النَّسب عليه دون النسب، وإذ تعارضت الجهتان وجب التوقف.

قيل فيه: إن قول الصحابي ذلك يجوز أن يكون اجتهادًا لا نقلًا، فكان كالأول.

أقولُ: تعارض المتواترين يكون ظاهرًا غالبًا، ويستلزم النسخ إجمالًا ولو ظنًّا، وإنَّما من الصحابي تفصيله ببيان ما هو السابق، حتى تعيَّن أن الآخر هو الناسخ، ولكن فيه شبهة ثبوت النسخ في المعيَّن بالآحاد.

وأمَّا في غيرهما فقد يكون قوله: هذا منسوخٌ، لاعتقاده باجتهاده معارضة نصٍّ له من غير ثبوت المعارض، أو التعارض في الواقع، فكان أصل النسخ هناك كالمشكوك.

وفي «المُسلَّم»: في المتواترين النسخ لازم لا عن اجتهاد، فليس من الصحابي إلا بيان السبق، وهو اتفاق.

ومن هاهُنا تبيَّن أن القبول هو المقبول، وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف.

أقولُ: احتمال القول بالاجتهاد آتٍ في المتواترين ولو وهمًا؛ لجواز كون المتواتر

ظنِّي الدلالة بحيث يكون محلًّا للاجتهاد، وهذا الاحتمال الضعيف إن لم يكن وحده موجبًا للتوقف عن القبول، فقد تأيّد بلزوم ما يشبه نسخ المتواتر بالآحاد فأوجب التوقف، على أن التوقف هو أصل الاحتياط عند التورّط للواقف العارف، وأمَّا المجازف فيسرع في الردِّ والقبول تحكّمًا من غير وقوف فيقع فيما له خطر مخوف.

ثم إن ابن الحاجب لم يتفرَّد بالتوقف في ذلك بل سبقه غيره، فكان نسبة الحجب إليه احتجاب عن نسبته إلى الجمِّ الغفير، وحقيقة أمر الحاجب والمحجوب عند الناقد الخبير.

تتميم

لا يعرف الناسخ بتأخره في المصحف؛ لأن ترتيب الجمع غير ترتيب النزول، ولا بحداثة سنِّ الصحابي، ولا بتأخر إسلامه؛ إذ منقول متأخر الصحبة والإسلام قد يكون متقدمًا، ولا بموافقته للبراءة الأصلية بناءً على أنه لو تقدم لم يفد فائدة جديدة.

بخلاف ما إذا تأخر؛ إذ يفيد رفع حكم المتقدم المخالف، وإنَّما لا يعرف به؛ لأنه نوع من الاجتهاد، فلا يزيد على قول الصحابي واجتهاده، ولأن كون المعلوم بالأصل حكمًا شرعيًّا فائدة جديدة كما في «شرح الشرح».

في «التحرير»: وترجيح الحنفية المحرِّم على المبيح في التعارض حكمًا بتأخّره، كيلا يتكرر الرفع، ليس من باب تعيين الناسخ.

أقولُ: مبنى ذلك الترجيح كون المحرِّم متأخرًا ناسخًا، فتغيير التعبير غير مفيد.

تنبيه

من المباحث المشتركة بين الكتاب، والسنة، بل والإجماع، والقياس، مباحث التعارض، ومنها بين الثلاثة الأول مباحث الإسناد، والسند، ولكن أخرنا الأولى إلى مابعد مباحث السنة؛ لأنها بذلك المقام أحق، وأدرجنا الثانية فيها؛ لأنَّها بها ألصق، فالآن نشرع في المباحث المختصَّة بالكتاب، ثم بالسنة.

مباحث الكتاب، أي: القرآن

وعرف في المشهور بالمنقول بين دفتي المصحف تواترًا، وفيه دور جليّ؛ إذ المصحف هو ما كتب فيه القرآن لكنه تعريف لفظي.

وفي «المختصر» بالكلام المنزَّل للإعجاز بسورة منه.

فإن قيل: هو دوريّ أيضـًا؛ لأن السورة البعض المترجم من القرآن.

قيل: المراد هو البعض المترجم مطلقًا، وظاهر قوله منه التبعيض، فلا يصدق الحد إلَّا على الكل، ويحتمل أن يراد من جنسه في كمال البلاغة فيتناول الكل، وكل بعض منه، وهو أنسب بغرض الأصولي.

وأورد في «العضدي» أنه لا يفيد تميزًا؛ لأن الإعجاز ليس لازمًا بينـًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن الإعجاز وإن كان كذلك، لكن الإنزال للإعجاز لازم بين ففيه: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

أقولُ: الإنزال أيضـًا ليس بينـًا عقلًا، وإن أريد كونه ضروريًّا دينيًّا فالإعجاز كذلك، على أن المتبادر من الإنزال للإعجاز ترتُّبه عليه، لا كونه مقصودًا منه، سواءٌ ترتب عليه أوْ لا.

ثم في «العضدي»: القرآن اسم علم شخصي، والتعريف إنَّما يكون للحقائق الكلية فالمقصود من تعريفه بالمنقول المتواتر التنبيه على أنَّ ضابطة معرفة التواتر في متون المصحف، وصدور الحفاظ، دون التحديد.

في «المُسلَّم»: التعريف بالمنقول يتناول الكل، وكل بعض منه، فليس باسم علم شخصي، على أن الكل أيضـًا كليّ له أفراد في صدور الحفاظ، وعلى ألسنة القراء.

أقولُ: المراد أنَّ لفظ القرآن بحسب معناه المتبادر منه وهو الكل، علم شخصي؛ إذ لا اعتبار بتعدد الألفاظ بتعدد لافِظِيها عرفًا، أو أنه كالشخصي من جهة أنه لا يمكن معرفته على وجه يمتاز به عمَّا عداه إلا باستحضاره من أوَّله إلى آخره، على أنه يمكن

إرادة هذا المعنى من الشخصي اصطلاحًا كما في «التوضيح».

ثم في «التحقيق»: إن القرآن عند جمهور العلماء اسم للنظم والمعنى جميعًا، وهو الصحيح من مذهب الحنفية، إلا أنه لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حقِّ جواز الصلاة خاصَّة، فجوّز القراءة بالفارسية بغير عذرٍ، وقد صحَّ رجوعه عن ذلك.

وقولهم: النظم ركن زائد، متناقض بظاهره، وتأويله أنه ركن يقبل السقوط شرعًا كالإقرار في الإيمان.

ثم القراءة الشاذة هل تفسد الصلاة؟ اختلاف، في «المحيط»: تأويل ما رُوي عن علمائنا أنه يفسد صلاته إذا قرأها ولم يقرأ شيئًا آخر.

مسألة (٢١٦)

ما نقل آحادًا فليس بقرآن قطعًا، للقطع بأن القرآن ممَّا يتوفر الدواعي على نقله، لتضمنه التحدي والإعجاز؛ ولأنه أصل الأحكام، والعادة تقضى بالتواتر في تفاصيل مثله، فما لم يتواتر عُلم أنه ليس بقرآن قطعًا.

وأورد عليه **أوَّلًا**: ما في «المُسلَّم»: وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل أحد ليس بلازم كما في القراءة المشهورة، قيل: إنه ساقط؛ لأن وجود النقلة أكثر من حصى البطحاء في كل حين، وحرصهم على التعليم والتعلّم ولا سيّما لما يتعلق بنظمه ومعناه أحكام كثيرة، وقضاء العادة بلزوم التواتر في مثله معلوم قطعًا، فللمنع مكابرة.

أقول: لا يدفع استناد المنع بالقراءة المشهورة، أو النقض بها، إلا أن يلتزم عدم قرآنيَّته قطعًا.

وثانيًا: النقض بخبر الرسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإنه أصل أيضًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن الإصالة إحدى الدواعي، والعلة المستلزمة للتواتر توفّرها على أن الإصالتين تتفاوتان، يعنِي لأن إصالة القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعًا دون السنة.

وثالثًا: ما قيل: علة التوفر من التحدي والإعجاز لا تجزي في الجميع كالبسملة على رأي، وهو مدفوع بأن العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما يكون أصلًا للأحكام ولو باعتبار

أكثر الأجزاء.

في «المُسلَّم»: على أن من الأحكام ما يتعلق بنظمه مطلقًا، كجواز الصلاة، ومنع التلاوة للجنب، والمسِّ للمحدث، مع أن التسمية مأخذ لبعض الأحكام، بناءً على أنَّ أسماء الله تعالى توقيفية.

ورابعًا: كما في «العضدي»: المعارضة بأنه لو وجب تواتره لوقع التكفير في البسملة بين مثبتي قرآنيته وبين منكريه؛ لأنه إن تواتر فإنكاره نفي للضروري، وإلا فادعاءه إثبات لما عدمُه ضروريٌّ، وبالجملة: كان منكره كمنكر أحد الأركان، أو مثبة كمثبت ركن آخر.

قيل عليه: كون غير المتواتر غير قرآن ليس بديهيًا، فإذا لم يتواتر لا يلزم إثبات ما كان خلافه ضروريًا.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المراد بالضروري ما كان من الدين البتة، وإن لم يكن بديهيًا في نفسه، كحشر الأجساد، فإنه مع نظريته ضروري كونه من الدين.

أقولُ: إن كان المقصود أن الضرورية هُنا بمعنى القطعية، فإنكار القطعي مطلقًا لا يكون كفرًا، بل إذا كان من ضروريات الدين، وإن كان أن المراد الضروري الدينِي، لا الضروري العقلي فكون غير المتواتر غير قرآن ليس من ضروريات الدين؛ إذ لا يعرفه إلا آحاد العلماء.

وأجيب عن المعارضة في «العضدي» بأن قوة الشبهة المؤدية إلى حد الإشكال مانعة للتكفير من الجانبين.

في «شرح الشرح»: إن قيل: أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكًّا أو وهمًا، فلا يبقى الطرف الآخر قطعيًا، قلنا: هي قوية عند من تمسَّك بِها، وأمَّا عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئًا، ولكن كلام «العضدي» صريح في قوة شبهة كل فرقة عند خصومهم، ولذا عذروهم ولم يقولوا بكفرهم.

ثم في «التحرير»: وما عن ابن مسعود رضي الله عنه من إنكار كون المعوذتين من القرآن لم يصح عنه، وإن صح خلوّ مصحفه عنها لم يلزم الإنكار؛ لجواز أن يكون تركه لهما لغاية ظهورهما؛ أو لأن السنة عنده أن لا يكتب منه إلا ما أمر عليه وآله الصلاة والسلام

بكتبه، ولم يسمع فيهما ذلك.

مسألة (٢١٧)

البسملة من القرآن، فإمَّا آية على حدة أنزلت للفصل بين السُّور، وليست جزء من سورة مَّا، كما قال الحنفية، أو جزء من كل سورة، فآيات بعدد السور كالشافعية، وقيل: ليست من القرآن.

القائلون: بكونها من القرآن لا من السُّور: أجمع على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، ولم يتواتر كونُها في أوائل السور قرآنًا، فليس بقرآن فيها قطعًا، وتواترت بعض آية في سورة النمل، فلذا لم يختلف فيه، كذا في «المختصر».

وفي «التحرير» و«التقرير»: وأيضًا ترك نصف القراء ابن عامر، ونافع، وأبي عمر، وحمزة في غير الفاتحة يفيد تواتر أنه عليه وآله الصلاة والسلام تركها، ولا معنى عند قصد سورة أن يترك أولها، وتواتر قراءتها عنه بقراءة الأخيرين لا يستلزم كونها منها؛ لجواز الاستنان بالافتتاح بِها، يعني كالاستعاذة.

القائلون: بكونها من السور: **أوَّلًا**: كتبت بخط المصحف مع مبالغتهم في تجريده عمَّا سواه حتى لم يثبتوا: آمين، ومنع قوم العجم.

وثانيًا: عن ابن عباس رضي الله عنهما: «من تركها ترك مائة وثلاث عشر آية».

وأجيب أنه لا يفيد قطعًا، وقد عارضه ما ذكرنا من القاطع فيضمحل.

في «المختصر»: وأمَّا قولهم: لا نسلم اشتراط تواتر ما هو قرآن في محلِّه، بل الشرط تواتر مثله في محل ما، فضعيفٌ؛ لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن لعدم تواتره في المحل، اكتفاءً بثبوته في محل آخر، وجواز كون بعض المكررات قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل، مثل: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝١٥﴾ [المرسلات: ١٥، مكررًا ١٠ مرَّةً]، ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٣﴾ [الرحمن: ١٣، مكررًا ٣١ مرَّةً].

لا يقال: عدم وجوب التواتر في المحل لا يستلزم جواز الأمرين؛ لجواز اتفاق التواتر المانع عنهما من غير وجوب.

لأنا نقول: لا يتصور تواتر عدم السقوط، فلو لم يجب التواتر في المحل لم يجزم بالعدم أصلًا، وأيضـًا الدليل قائمٌ على الوجوب، وهو قضاء العادة فيما يتوفر الدواعي على نقله، ووقوع الإجماع عليه، وأيضـًا لولا الوجوب لزم جواز وقوع الأمرين في المستقبل.

وفي «العضـدي»: ورُبَّما يقال: لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنـًا فيه لـم يلزم ما ذكر، وأيضـًا فهذا لا ينفي قول من قال: إنَّها أنزلت على حدة، وأمر بالفصل بها بين السُّور.

أقولُ: ظاهره أنَّ ابن الحاجب قصد نفي هذا أيضـًا، ولا أدري ما الدليل على قصده ذلك؟ بل الظاهر أنه قصدَ إثباته.

ثـم في «العضـدي»: وما يُروى من قول الشافعي: أنَّها آية من الفاتحة، والخلاف في غيرها تحكم.

أقولُ: لا تحكم؛ إذ قد دلت على كونها من الفاتحة الأحاديث والآثار كما لا يخفى على المتتبع.

مسألة (٢١٨)

القراءة السبع متواترة، وقيل: مشهورة، ومحل النزاع ما هو من جوهر اللفظ، كمَلِك ومالِك، لا من هيئات الأداء، كالحركات، والإدغام، والإشمام، والروم، والتفخيم، والإمالة، والقصر، وتخفيف الهمزة، وأضدادها فلا يلزم تواترها اتفاقًا.

قيل: الهيئة من لوازم الجوهر، فإذا تواتر تواترت.

ودفع في «المُسلَّم» بأن المراد بالهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى، باختلاف القراء فيه، ولا توفر للدواعي على نقل تفاصيل مثله.

أقولُ: مبنَى الإيراد استلزام تواتر الملزوم تواتر اللازم، ولا حاجة فيه إلى توفر الدواعي على نقل اللازم على حدة.

ولذا قيل: الحق الحقيق بالقبول تواتر الجوهر والهيئة معـًا، والتخصيص بالجوهر من خطأ ابن الحاجب.

أقـولُ: بـل الحق أنَّ الهيئة ممَّا لا يقصد بالنقل، فلا يعلم أن الناقل أتى بِها اتفاقًا لموافقتها للغته، أو قصد نقلها عنه عليه وآله الصلاة والسلام، على أن اللازم هيئة ما، والكلام في الخصوصيات.

القائلون بالتواتر: لو لم يكن لكان بعض القرآن غير متواتر؛ لأن الترجيح تحكم.

القائلون بالشهرة: القراء سبعة، ولا يحصل بهم تواتر.

وما في «المُسلَّم»: بل أقل إضراب باطل.

وأجيب في «التحرير»: بأن نسبة القراءات إلى السبعة لاختصاصهم بالتصدي للإقراء، واشتهارهم بذلك، لا لأنَّهم النقلة فقط.

مسألة (٢١٩)

هل القراءة الشاذة حجة؟ فالحنفية: نعم ظنًّا، والشافعية: لا أصلًا، فلا يجب التتابع بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وهو المختار في «المختصر».

المثبتون: منقول عن النبي صلَّى الله عليه وآله وسلم، وأيضـًا إمَّا قرآن أو خبر ورد بيانـًا فظُنَّ قرآنـًا، وأيًا كان يجب العمل.

وأجيب في «المختصر» بالمنع؛ لجواز أن يكون مذهبًا نقل قرآنـًا، وإن سُلم فالخبر المقطوع بتخطئته لا يعمل به، ونقله قرآنـًا خطأ.

ورد في «التحرير» الأول بأنه بعيدٌ، والثانِي بأن الخطأ في القرآنية لا يوجب الخطأ في الخبرية.

النافون: ليس بقرآن؛ إذ لا تواتر ولا خبر يصح العمل به؛ إذ لم ينقل خبَرًا، وهو شرط صحة العمل، وأجيب بالمنع، بل الشرط السماع عنه عليه وآله الصلاة والسلام.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: المحرر عن الشافعي كقولنا صريحًا، ومنشأ الغلط في نسبة الخلاف إليه كما وقع من إمام الحرمين، وتبعه النووي، عدم إيجابه التتابع مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وهو عجيب؛ إذ يجوز أن يكون ذلك لعدم ثبوت القراءة عنده، أو لوجود معارض له.

مسألة (٢٢٠)

ليس في القرآن مهمل ولا حشو؛ لتعاليه تعالى عن كل نقص، وقال الحشوية: فيه الحروف المقطعة، ونحو إلهين اثنين، ونفخة واحدة، قلنا: المقطعة متشابهة، والوصف للتأكيد كثير.

مسألة (٢٢١)

في القرآن متشابه اتفاقًا، وهل هو مفهوم للخلق؟ فظاهر كلام أكثر السلف: لا.

في «التقرير»: وعليه أصحابنا، والشعبي، والزهري، ومالك، ووكيع، والأوزاعي.

قال البيضاوي: ورُوي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه.

وقيل: نعم، وعليه أكثر الخلف، وهو المختار في «المختصر».

الأوَّلون: الوقف على (إلا الله) لازم، والراسخون استيناف؛ لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه أن تأويله إلا عند الله، وقراءة أبيّ، وابن عباس رضي الله عنهم: ويقول الراسخون في العلم آمنّا به، ولاقتضاء ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ﴾ [آل عمران: ٧] لعديل، والراسخون هم الصاحون لذلك؛ ولأنه لولاه لزم تخصيص الحال بالمعطوف، والأصل الاشتراك في المتعلقات؛ ولأن تقييد العلم بالقول غير مناسب.

أقولُ: للخصم أن يقول: لا نسلم حجية القراءات الشاذة كما مرَّ، والعديل محذوف بقرينة ما بعده، أي: وأمَّا الموفقون للاستقامة فيتبعون المحكمات ويؤولون إليها المتشابهات؛ إذ المذكور لا يصلح عديلًا، وإلا لاقترن بأمّا والفاء، ولا نسلم أن يقولون: حال؛ لجواز الاستيناف.

الآخرون: **أوَّلًا**: الخطاب بما لا يفهم ولا يفيد بعيد، وخلاف الظاهر أهون.

وأجيب بأن ذلك إذا لم يقصد الابتلاء باعتقاد الحقيقة مجملاً.

وثانيًا: نقل التأويل عن الصحابة والتابعين.

وأجيب كما في «المُسلَّم» بأن الكلام في العلم حقيقةً، وإنما تكلموا تخمينًا.

أقولُ: أوَّلًا: أكثر الظواهر ممَّا لا يمكن القطع فيه على مراد الله تعالى، فلا يكون فرق بينهما وبين المتشابه.

وثانيًا: فيه تسليم لمدعى الخصم؛ إذ لا يدعي إلا الفهم في الجملة، لا القطع.

بقي أن آيات الوجه، واليد، والعين، والاستواء، والمجيء، وغيرها ممَّا يشعر بالجهة والجسمية، لم ينقل عن السلف التوقف عن الكلام فيها، والمشهور أنَّها متشابهة أيضًا.



الأصل الثاني: السنة

هي لغةً: الطريقة والعادة، واصطلاحاً، في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هاهنا: ما صدر عن الرسول عليه وآله الصلاة والسلام غير القرآن من قول وفعل وتقرير، كذا في «العضدي».

وأورد عليه في «المُسلَّم»: القراءة الشاذة ليست بقرآن، ولا خبر عند الشافعية، ولذا لم تكن حجة فيرد نقضاً عليهم، وأمَّا اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية، فلا يخفى وَهْنه.

أقولُ: إنَّهم يمنعون صدور القراءة الشاذة عنه عليه وآله الصلاة والسلام لوجود[1] الخلل في نقله؛ إذ هو منقول قرآناً، وليس به اتفاقاً، فكان كالخبر الشاذ فيما يعم به البلوى.

تمهيد

جرت عادة غير الحنفية بذكر مسألة العصمة مقدمة كلامية، لتوقف حجية السنة عليها، وهي عدم قدرة المعصية، أو خلق[2] مانع غير ملجئ إلى تركها.

واختلفوا في عصمة الأنبياء قبل البعثة: فأكثر المحققين: لا يمتنع عقلاً ذنب مطلقاً، ومنعت المعتزلة الكبيرة، والشيعة الصغيرة، وأمَّا الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبي قطُّ أشرك بالله طرفةَ عين، ولا من نشأ فحاشاً سفيهاً.

المجوزون: يجوز الكمال بعد النقص لرفع المانع، بجذب عناية أو كسب رياضة.

المانعون: يفضي إلى احتقار الناس له وتنفرهم عنه، فينافي حكمة الإرسال.

(١) هكذا في (ب)، وفي (أ) و(ج): لوجوب.

(٢) هكذا في (ب)، وفي (أ) و(ج): خلل.

وأجيب: إن نفينا الحسن والقبح العقليين كالأشعرية، منعنا بطلان اللازم، وإن قلنا به كالحنفية منعنا الملازمة، إذ بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال، على أن المعجزة كفى بها جاذبةً إلى الانقياد، كما تشهد به المشاهدة.

أمَّا بعد البعثة: فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب لدلالة المعجزة على صدقهم.

وأمَّا غلطاً في الأحكام: فجوزه القاضي الباقلاني؛ لمنعه دلالتها على الصدق مطلقاً، بل فيما أخبر عنه اعتقادًا.

قيل: يلزم عدم الوثوق بالتبليغ؛ إذ لا دليل للسامع على الاعتقاد وعدمه.

وأجيب: بأنه يجب التنبيه على الغلط، فإذا عدم فهو الدليل.

وأمَّا غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة: فالاتفاق ممن عدا الحشوية، وبعض الخوارج كالأزارقة[1]، على عصمتهم عن تعمدها، فالأكثر سمعاً، والمعتزلة عقلاً، وعلى تجويزها سهوًا وخطأً في التأويل، إلا الشيعية فيهما.

وجاز تعمد غيرها، كنظرة بادهة، أو كلمة بادرة، بلا إصرار، عند أكثر الشافعية والمعتزلة، ومنعه الحنفية، وجوَّزوا الزلة في الكبيرة والصغيرة، بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية، كوكز موسى عليه السلام القبطي، ويقترن بالتنبيه كذا في «التحرير».

مقدِّمة

ثبوت السنة لنا يكون بالسند، وعرَّفوه: بالإخبار عن طريق المتن، أي: أنه حدث به فلان، أو خلق.

واختلف في تحديد الخبر، فقيل: لا يحد لعُسره كما قال حجة الإسلام في العلم: أنه إنما يُعرف بالقسمة والمثال، والأكثر: لأن علمه ضروري، وهو الظاهر.

واستدل عليه بوجهين: الأول: أن كل أحد عالم بخبر خاص ضرورة، ولا أقل من أنه موجود؛ فالمطلق معلوم ضرورة أيضاً.

---

(١) الأزارقة: فرقة من الخوارج، نسبوا إلى رئيسهم نافع بن الأزرق الحروري، خرج آخر أيام يزيد بن معاوية، وقُتل سنة (٦٥هـ).

ويرد عليه **أَوَّلًا**: منع كون المطلق ذاتيًّا لما تحته.

وثانيًا: منع كون الخاص متصورًا بالكنه، وهما المنعان المشهوران.

ورفع الأول في حواشي «المُسلَّم»: بأن طبيعة الخبر نوع للإخبار الخاصة، ضرورة أن كل كلي فهو نوع بالقياس إلى حقيقته.

أقولُ: ليس بشيءٍ؛ إذ ليس حقيقة الخبر الخاص في طبيعة المطلق مقيَّدة بإضافة، أو توصيف، بل يمكن تعقل الخاص مع الغفلة عن المطلق بشهادة الوجدان.

وثالثًا: ما في «المختصر» و«العضدي»: أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره، فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود ضرورة تصور النسبة.

و دفع هذا مع الثاني في «المُسلَّم»: بأن الحصول من غير التصور إنما يمكن في معلوم العلم الحضوري، والخبر ليس كذلك؛ لأنه في نفسه حكاية عن الواقع، والحكاية إنما يتأتى بصورة المحكي عنه، وكما أنَّ صورتَي المنتسبين حاكيتان عنهما، كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية، كاشفة عن ارتباطهما في نفس الأمر.

ولذا قالوا: لا بُدَّ في القضية من ثلاثة تصورات، فإذًا[1] هذا الخبر حاصل في الذهن بذاته بالعلم الحصولي، فكان متصورًا بالكنه، فكان المطلق كذلك؛ لأن الذاتِي ضروري الثبوت في مرتبة الذات، إلا أنه يفيد تصور الكنه إجمالًا؛ لأن امتياز الذاتِي بصورته فرع تصور الذات تفصيلًا.

أقولُ: فيه **أَوَّلًا**: أن للنسبة الحكائية وجودًا في الذهن تكون به متعلقًا للتصديق والتكذيب، وهذا الوجود لها يحاكي الوجود العيني في ترتب آثارها عليها، ووجودًا فيه بخلافه، كما إذا تصورناها بعنوان النسبة، أو الحكاية، أو غيره من المفهومات الصادقة عليها، فعبر عن الأول بالحصول، وعن الثانِي بالتصور.

وثانيًا: أن الكلام في تصور المطلق من حيث هو مطلق، أعنِي حصوله بصورته المغايرة لصورة الخاص، وقد اعترف بأنه غير لازم من تصور الخاص.

والثانِي: أنا نميز بين مفهوم الخبر وبين غيره ضرورة.

---

(١) كتب اللفظ في النسخ الثلاثة هكذا (فإذن).

وأجيب: بأن التمييز لا يقتضي التصور، بل يكفي فيه الحصول، ولا الكنه، بل يكفي وجه ما.

وقيل: بل يحد.

فالقاضي الباقلاني والمعتزلة: كلام يدخله الصدق والكذب.

وأورد خبر الله تعالى والرسول عليه وآله الصلاة والسلام، بل كل خبر ضروري الصدق، أو الكذب.

وفي «المُسلَّم»: بل كل خبر، فإن الصادق صادق دائماً، والكاذب كاذب دائماً.

أقولُ: ذلك في المتغيرات ممنوع، فإن قولك: زيد قائمٌ، صادق في حال قيامه، كاذب بعد قعوده.

والجواب: **أوّلًا**: ما **أقولُ**: يمكن أن يكون المراد نوع من الكلام يعرض الصدق لبعض أفراده، والكذب لبعضها.

وثانياً: ما هو المشهور، من أن المراد احتماله لها بالنظر إلى نفس مفهومه مجرَّدًا عن خصوصية القائل، بل الطرفين، وبالجملة بالنظر إلى حقيقته النوعية، أعني: ثبوت شيء لشيءٍ، أو انتفاءه عنه.

وثالثاً: ما صرَّح به القاضي: أن المراد دخولهما لغةً، وإن امتنع عقلًا، ولا ينافي ذلك ما تقرر أن مدلول الخبر هو الصدق، والكذب احتمال عقلي.

وأمَّا الإيراد على الحد بلزوم الدور؛ إذ الصدق مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدمها، ففي «المختصر»: لا جواب عنه.

وفي «المُسلَّم»: مدفوع بأنهما ضروريان، أو هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها.

أقولُ: في الأول: أن ضرورية الصدق والكذب بالمعنى المذكور تستلزم ضرورية الخبر والكلام في تحديده، إلا أن يقال: الضرورية بحسب الكنه الإجمالي لا ينافي نظرية الكنه التفصيلي، وفيه نظر.

وفي الثاني: أن مطابقة النسبة تتناول مطابقة النسبة التوصيفية والإضافية، فإن قيدت

النسبة بالتامة ورد تناولها الإنشائية، نحو: هل زيد قائمٌ؟

فإن قيل: المراد مطابقة النسبة الحاكية عن الواقع له وعدمها، فيخرج الجميع.

قلنا: لا يخفى بُعده، ولا سيِّما في مقام التعريف، على أن المراد بما في «المختصر» نفي الجواب عن لزوم الدور، على تقدير إرادة المعنى الشائع المتعارف.

وقيل: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب، هرباً عن لزوم الدور.

وأورد عليه في «المختصر»: أن الدور لازم بحاله؛ لأنهما الحكم بالصدق والكذب.

وقد يدفع: بأن المراد السلب والإيجاب، على ما صرَّح به ابن سينا.

أقولُ: وفيه أن المتبادر هو متعارف أهل اللسان، لا مصطلح أهل الميزان.

أبو الحسين: كلامٌ يفيد بنفسه نسبة.

في «المختصر»: إنما قال بنفسه ليخرج نحو قائم؛ لأن الكلمة كلام عنده، ولكن إنما تفيد النسبة مع الموضوع.

ورد في «المُسلَّم»: بأن قائمٌ لكونه مشتقًّا يدل على النسبة بنفسه، فإنما يخرج؛ لأن المراد إفادة وقوع النسبة، أو لا وقوعها.

أقولُ: لا يخفى أن المتبادر هو إرادة النسبة التامة، وإن أبيت فإفادة النسبة تفصيلًا، أعنِي: بصورة تمتاز عن صورتَي المنتسبين، لا كإفادة المشتق لها إجمالًا، كما تقرر من أن دلالـة المفرد إجمالية، وحينئذٍ فقائمٌ لا يدل على النسبة بنفسه بل مع غيره، على أن الكلام في المفرد الواقع خبَرًا، ولو جامدًا كرجل وإنسان.

ثم إنه على تقدير إرادة النسبة التامة الخبرية لا يخرج نحو: قائمٌ، إلا بمعونة قوله بنفسه؛ لأنه بواسطة تركيبه مع غيره[1] يدل على تلك النسبة.

لا يقال: الدال في حالة التركيب هو المجموع، لا قائمٌ وحده.

لأنا نقول: ولكن لمَّا كان للجزء مدخل في الدلالة، صح أن يقال عرفـًا: هو مع غيره

(١) سقط النص من نسخة (أ)، من هاهُنا إلى قوله بعد بضع وعشرين أسطر: في «المُسلَّم»: لا خلاف في أن مدار الفتوى إلخ، وهو موجود في (ب) و(ج).

يدل عليها، على أنا ننقل الكلام إلى الفعل، نحو قامَ من قام زيد، فإنه دال على النسبة اتفاقاً، وضم الفاعل شرط للدلالة لا جزء للدال، فظهر أن الردّ مردودٌ.

ثم أورد في «المختصر» على الحد نحو قُمْ، فإنه مفيد للنسبة بنفسه، إما نسبة القيام إلى المخاطب، أو نسبة الطلب إلى المتكلم.

ودفع في «العضدي»: بأن للمعرِّف أن يقول: أردتُّ بإفادة النسبة إفادة وقوعها، وبنفسه الدلالة بالوضع، وقد صرَّح بالثانِي في «المعتمد».

فيخرج نحو قُمْ، أمَّا باعتبار النسبة الأولى؛ فإذ لم يفد وقوعها، وأمَّا باعتبار النسبة الثانية؛ فلأنه لازم عقلي لا مدلول وضعي.

أقولُ: لا شك أن الانتقال من النسبة إلى وقوعها، ومن لفظ بنفسه إلى ما عدا المدلول الإلتزامي بعيدٌ جدًّا، ولو سُلِّم، فإنما يصلح ذلك توجيهاً للتعريف في الجملة، فتوهيم صاحب «المُسلَّم» لابن الحاجب في الإيراد وقيعةٌ لا موقعَ لها.

ثم ما عدا الخبر من الكلام إنشاء، ومنه: الأمر، والنهي، والاستفهام، والترجي، والقسم، والنداء.

وفي «المختصر»: إن الإنشاء مطلقاً يسمى تنبيهاً.

وأشير في «العضدي» إلى أنه اصطلاح خاص للمصنف، وإلا فتعارف المنطقيين تخصيص التنبيه بما لا يدل على الطلب وضعاً.

أقولُ: ابن الحاجب أعرف بعرف أهل الفن، ولذا تبعه صاحب «البديع»، فما في «المُسلَّم»: أنه غير متعارف غير مسلَّم.

مسألة (٢٢٢)

صيغ العقود والفسوخ، قيل: إنشاء، وهو الصحيح كما في «العضدي»، وإليه ميل «التحرير»، وقيل: إخبار، ونسب في «التقرير» إلى الجمهور.

في «المُسلَّم»: لا خلاف في أن مدار الفتوى في الأحكام على اللفظ، والمناط حقيقة معنى النفس كالسفر والمشقة، لكن دلالة لفظ بعتُ مثلًا على المعنى الموجب الحادث

في الذهن عند إحداث البيع، إمَّا بالعبارة بأن يكون منقولاً عن المعنى الخبري إليه شرعاً، فهو إنشاء، وعليه الشافعية، أو بالاقتضاء، بأن يكون حكاية عن تحصيل البيع، وهو متوقف على حصول المعنى الموجب، فهو لازم متقدم، وحينئذٍ فاللفظ إخبار، وعليه الحنفية، وليس التغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار كما ظن في «شرح الشرح».

أقولُ: إنما حكم شارح «الشرح» بذلك دفعاً لما ألزم به الإخباريون من امتناع صدق الإخبار؛ إذ ليس هناك إلا المعنى النفسي الإيقاعي المدلول للفظ بعتُ مثلاً، بأن هذا المعنى من حيث أنه مدلول اللفظ مطابق لنفسه، لا من هذه الحيثية.

فإن زعم أن هناك معنيين، معنى حكائي غير موجب هو مدلول اللفظ، ومعنى إيقاعي موجب هو الثابت اقتضاءً، فلا شك أنه خلاف الوجدان، وإن اعترف باتحاد المعنى لزم القول بالتغاير الاعتباري.

الإنشائيون: **أوَّلاً**: لا خارج هناك، بل البيع يقع ببعتُ.

وثانياً: لا يحتمل الصدق والكذب.

وأجيب في «المُسلَّم»: بل هناك خارج يطابقه الكلام.

أقولُ: يريد المعنى الثابت اقتضاءً، وقد عرفتَ ما فيه.

وثالثاً: لو كان خبَرًا لكان ماضياً، فلم يقبل التعليق والتوقف وهو باطل.

وأجيب كما في «شرح الشرح»: بأنه إخبار عما في الذهن من تعليق الطلاق.

في «المُسلَّم»: ليس بشيء؛ لأن الماضي إنما يدل على وقوع مصدره.

أقولُ: المراد الطلاق المعلق، بناءً على التسامح المشهور في نظائره، ولكن لا يبعد المشاحة فيه، ممن لا يجيز المسامحة.

ثم في «المُسلَّم» جواباً عن الدليل: القيد معتبر كما في سائر الإخبارات والإنشاءات، ألا ترى: النهار موجودٌ، يدل على الوقوع، فلمَّا علق بشرط لم يدل إلا بعد وجوده، وكذلك أنتِ طالق على الإنشائية طلاق في الحال، وبعد التعليق ليس كذلك، ثم لمَّا كان المعنى الموجب مقتضًى للخبر كان تعليقه مستلزماً لتعليقه، ولذا قلنا: التعليق يمنع السببية.

أقولُ: الظاهر أنه منعٌ؛ لاستلزام الإخبار عن الماضي، لامتناع قبول التعليق.

وفيه: أنه لا شك في امتناع: طلقتك أمس إن دخلتِ الدار، بل يكون تنجيزًا.

ولا يرد هذا على ما في «شرح الشرح»؛ إذ مبناه على أن المخبر عنه هو مدلول اللفظ الثابت في الحال.

ورابعـًا: يلزم عدم الفرق بين طلقتُ خبـَرًا وإنشاءً، وهو باطل، ولذا لو قال للرجعية: طلقتكِ، سُئل: فإن أراد الإنشاء وقع طلاق آخر، وإن أراد الإخبار لم يقع.

وأجيب في «المُسلَّم»: مرَّة إخبار عما حصل اقتضاءً، وآخر ليس كذلك.

أقولُ: المقتضى يثبت ضرورة، وليست هناك.

وقد يُجاب: بأنه إخبار عن الذهن مرَّة، وعن الخارج أخرى.

وفي «المُسلَّم»: فيه ما فيه، إشارةً إلى أنه لا خارج هنا سوى المعنى الإيقاعي، وإنما هو في الذهن لا الخارج.

أقولُ: يجوز أن يراد بالخارج ما أوقع بلفظ سابق.

الإخباريون: الصيغة لغةً للإخبار، والنقل لم يثبت.

أقولُ: بل ثبتَ؛ إذ الإنشاء هو المقصود عند العقد، بل لا يخطر بالبال غيره، فإمَّا مجاز وهو منتف اتفاقـًا، أو منقول وهو المطلوب.

وأيضـًا: لو كان إخبارًا فعن إنشاء سابق إمَّا بلفظ، ولم يوجد، أو بمعنى نفسي، ومجرد المعنى لا يكون إنشاءً اتفاقـًا.

وأيضـًا: لكان لنا إنشاءً ليس لنا التصريح بلفظه، ولم يعهد مثله.

إلا أن يقال: يكفي التجوز.

تقسيمات للخبر

هو إمَّا صادق أو كاذب، فالجمهور: لأنه إما مطابق للواقع، أو لا.

والنظام: لأنه إما مطابق للاعتقاد أو لا.

في «المُسلَّم»: وما قيل: كل إخباري اليوم كاذب، ولم يتكلم بغيره، ليس بصادق ولا كاذب، وإلا كان صادقاً وكاذباً معاً، فقد ذكرنا الجواب عنه في «السُّلَم».

أقولُ: حاصل ما ذكره هناك: أن مجموع هذا الخبر مأخوذ في جانب الموضوع مجملًا، فيجوز أن يكون النسبة الحكائية الملحوظة تفصيلًا، وهي التي تعلق بها الإيقاع صادقةً والملحوظة إجمالًا، المحكي عنها كاذبةً.

وليس بشيءٍ؛ لأن الصدق والكذب من خواص النسبة الحكائية التفصيلية.

وأيضاً: لا يتصور اختلاف المجمل والمفصل صدقاً وكذباً مع اتحادهما بالذات، وإنما تغايرهما في اللحاظ فقط.

والحق ما ذكره المحقق الدواني: من أنه ليس بخبر أصلًا؛ إذ كون الشيء حكايةً عن نفسه غير معقول.

أقولُ: وأيضاً: الكذب المحمولة فيه يجب اعتباره داخلًا في الموضوع وخارجاً عنه، وهو محال، فظهر أنه ليس هناك معنى محصل.

وهناك أجوبة أخرى، أتينا على أكثرها في رسالتنا في «المغالطات»، وعلى ما هو العمدة منها في «أنموذجنا».[1]

احتج النظام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، أي في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، وما هو إلا لعدم مطابقته لاعتقادهم.

وأجيب: بل في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾، فإن الشهادة إنما تكون بمواطاة القلب، أو في تسميتهم إخبارهم شهادةً، زعماً أنه من صميم القلب، أو في دعوتهم الاستمرار عليها غيبةً وحضورًا، أو في المشهودية ولكن في زعمهم، أو المراد: أنهم قوم عادتهم الكذب، أو في حلفهم ما قلنا: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، كما في «المطول».

الجاحظ: أثبت الواسطة بين الصدق والكذب قائلًا: إمَّا مطابق للواقع، أو لا، وكل إما مع اعتقاد أنه كذلك، أو لا، بل مع اعتقاد خلافه، أو من غير اعتقاد أصلًا.

(١) راجع للتفصيل في مقدمة التحقيق إلى رقم (٨) و(١١) في مبحث مؤلَّفات المؤلِّف.

فالمطابق للواقع والاعتقاد معـاً صـادق، والـلا مطابـق لهمـا كاذب، وغيرهمـا لا صـادق، ولا كاذب.

واحتـج أَوَّلًا: بقولـه تعالى: ﴿أَفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةُۢ﴾ [سبأ: ٨]، رددوا قـول الرسـول صلى الله عليه وآله وسـلَّم مع اعتقادهـم عدم صدقه بين الكـذب والإخبار في حـال الجنون، فكان كلام المجنون واسـطة.

وأجيـب: بأنهـم جعلـوه قسيماً للافـتراء، وهـو تعمـد الكـذب، ولـو سـلم فيجـوز أن لا يكـون خبـَرًا أصـلًا.

وثانيـاً: قالـت عائشـة رضي الله عنهـا في ابن عُمر رضي الله تعالى عنهما: «ما كذب، ولكنه وهم».

وأجيـب: بأنَّهـا عنـت: مـا كـذب عمـدًا، وهـو شـائع في الأفعـال الاختياريـة؛ إذ يـراد منهـا عنـد إطلاقهـا صدورهـا عـن قصـد وإن لـم يكـن داخـلًا في مفهومهـا.

في «العضدي»: والذي يحسم النزاع: الإجماع على أن اليهودي إذ قال: الإسلام حق، حكمنا بصدقه، وإذا قال خلافه، حكمنا بكذبه.

أقولُ: إدعاء الإجماع في محل النزاع.

وأيضـاً: الخبر إما يعلم صدقه، أو كذبه، أو لا يعلم شيء منها، والأول إما ضروري، أو نظـري، والضـروري إمَّا بنفسـه، وهو المتواتر، أو بغيره وهو الموافق للعلم الضروري نحـو: الواحـد نصف الإثنين، والنظري كخبر الله تعالى، ورسـوله، وأهل الإجماع.

والثانِي: كل خبر مخالف لما علم صدقه، فينقسم بانقسامه.

والثالث: إما أن يظن صدقه كخبر العدل، أو كذبه كخبر الكذوب، أو يتساويان كخبر المجهول.

وقال بعض الظاهرية: كل ما لا يعلم صدقه، فمعلوم كذبه؛ إذ لو كان صدقـاً لنصب عليـه دليـل، كخبر مدعي الرسـالة، وهـو باطـل؛ لاسـتلزامه إجتمـاع ضدين فيمـا إذا وقـع الخبر بهما، وأيضـاً: العلم بكذب كل شاهد، بل كل مسلم، في دعوى إسلامه؛ إذ لا دليل على باطن أمره، وأمَّا القياس على مدعي الرسـالة ففاسـد؛ لأنه إنما يكذب لكون إخباره

بخلاف العادة، والعادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة، كذا في «العضدي».

وأورد في «المُسلَّم» على لزوم اجتماع ضدين: بأنه مبنِي على اعتبار المطابقة في العلم، وحينئذ يكون التقسيم غير حاصر؛ إذ الإخبار المطابق للجهل المركب ليس فيه علم، ولا ظن، ولا شك.

أقولُ: أوَّلًا: إنما يرد لو كان المقصود في التقسيم الحصر، لا الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق أو الكذب.

وثانيًا: اجتماع اعتقادين بضدين، ولو كانا جهلين، أو أحدهما محال؛ لأنه من اجتماع ضدين.

وأيضـًا: الخبر متواتر إن كان خبر جماعةيفيد العلم بنفسه، لا بالقرائن المنفصلة الزائدة على ما يلزم الخبر عادةً، من أحوال في المخبِر، والمخبَر، والمخبَر عنه، وبه يتفاوت عدد التواتر، ولا بغير القرائن ككون الخبَر معلومـًا ضرورة، أو نظرًا، وآحاد إن لم يكن كذلك، كذا في «العضدي».

أقولُ: الفرق بين القرائن المنفصلة واللازمة مشكل؛ إذ ليس هناك قرينة تلزم الخبر بخصوصها، بل إنما يلزمه أحد الأمرين منها ومقابلتها، وكذلك المنفصلة.

ثم الآحاد إن رواه واحد فقط فغريبٌ.

أو إثنان فعزيزٌ، وليس شرطـًا للصحيح، ولا للبخاري في «الصحيح».

أو ثلاثة فصاعدًا، فمشهورٌ ومستفيضٌ، وقيل: الثلاثة عزيزٌ، وما زاد مشهورٌ.

والأقل في إسناد الخبر قاض على الأكثر، فإذا روى واحد في موضع، واثنان أو ثلاثة في آخر، فغريبٌ.

وعند عامة الحنفية: ما ليس متواترًا آحادٌ، ومشهورٌ، وهو ما كان آحاد الأصل، فصار متواترًا في القرن الثانِي أو الثالث مع تلقى الأمة له بالقبول.

وأبو بكر الجصاص جعل المشهور قسمـًا من المتواتر، مفيدًا للعلم نظرًا.

ولذا قيل: إنه يكفر جاحده، والحق الاتفاق على عدمه؛ لكونه آحاد الأصل؛ ولأن

التكفير مختص بإنكار الضروري.

ثـم إنـه عند عامتهـم يوجـب ظنًّا قريبـاً من اليقيـن، وقد يسـمى علم طمانيـة، فيضلل جاحـده، ويتقيد بـه مطلق الكتاب، كآية جلـد الزاني بكونه غير محصن برجم ماعز رضي الله عنه، وصوم كفارة اليمين بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وغسل الرجل بعدم التخفيف بحديث المسح.

مسألة (٢٢٣)

التواتر مفيد للعلم باتفاق العقلاء، إلا السمنية، والبراهمة، كذا في «العضدي».

وفي «التقرير»: السُّمَنية بضم ففتح، فرقة من عبدة الأصنام، كما في «الصحاح».

أو طائفة منسوبة إلى سومنات، بلدة مشهورة بالهند.

والبراهمـة: طائفـة ينكـرون بعثـة الرسـل، وإنكارهما مكابـرة، ضرورة علمنـا بالبلاد النائيـة، والملوك الخاليـة، في القـرون الماضيـة.

المنكرون: أوَّلًا: أنه كاجتماع الخلق على طعام واحد، وأنه ممتنع عادة.

وثانياً: يجوز الكذب على كل فكذا على الكل؛ لأنه هو الآحاد مجتمعة.

وثالثاً: يؤدي إلى تناقض معلومين إذا أخبر جمعان بنقيضين.

ورابعـاً: نجـد التفـاوت بين وجود إسـكندر، وقولنا: الواحد نصـف الاثنين، وما هو إلا باحتمال النقيض وعدمه.

وخامسـاً: يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى على نبيِّنا وعليهما الصلاة والسلام: لَا نَبِيَّ بَعْدِيْ، وهو ينافي نبُوَّة محمد عليه وآله الصلاة والسلام.

أقـولُ: هـذا يتضمن الاعـتراف بوجـود موسـى وعيسـى على نبيِّـنا وعليهمـا الصلاة والسلام، وبنبوتهما، وبنبوة محمد عليهم الصلاة والسلام، فلا يتأتى من السمنية والبراهمة إلا إلزامـاً.

والجـواب عن الكل إجمـالًا: أنـه تشـكيك في الضروري، كشـبه السوفسـطائية، لا تسـتحق الجـواب.

وأمَّا تفصيلًا: فعن الأول: الفرق بوجود الداعي هنا، ولذا كثر عادةً، وعدمه ثمة.

وعن الثانِي: قد يخالف حكم الكل المجموعي حكم الإفرادي، لِسعة الدار، وإشباع الرغيف لكل إنسان، بالمعنى الثانِي دون الأول، على عكس حمل الأكرار، وفتح البلاد.

وممَّا يدل عليه: أن كلًّا من النقيضين الممكنين ممكن، ومجموعهما ممتنع.

وعن الثالث: تواتر النقيضين ممتنع عادةً.

وعن الرابع: أن التفاوت بين علمين يكون لاختلافهما نوعاً، المقتضي للاختلاف في السرعة والأنس وغيرهما.

وعن الخامس: أن نقلهم ليس محفوفاً بشروط التواتر ابتداءً ووسطاً؛ ولذا لم يفد العلم، وإنما الكلام في المحفوف بشروطه.

مسألة (٢٢٤)

الجمهور: العلم بالتواتر ضروري، فقيل: عادي، وقيل أوَّليٌّ.

والإمام الغزالي: من قبيل القضايا الفطرية القياس، وهو الأشبه.

والكعبي، وأبو الحسين: نظري، وتوقَّف المرتضى والآمدي.

لنا: **أوَّلًا**: لو كان نظريًّا لافتقر إلى توسط المقدمتين، ونقطع بعدمه في المتواترات المذ كورة، قيل عليه: الاعتقاد يتقوي بتدريج يقصر القوة البشرية عن ضبطه، فلعله حصل أولًا بفكر، ثم زال عن الحفظ كيفية حصوله.

ودفع في «المُسلَّم»: بأنه إذا أخبر الجم الغفير دفعةً، حصل العلم بغتةً، فلا تدريج ولا ترتيب.

أقول: للسائل أن يقول: قلَّما يتفق ذلك، ولو فرض فعدم النظر فيه ممنوعٌ، ولو سلم، فلا يلزم منه عدم النظر مطلقاً.

وثانياً: لم يكن الخلاف فيه بهتاً ومكابرةً، كسائر النظريات، واللازم باطل ضرورة.

وأورد في «المُسلَّم»: أنه يجوز أن يكون من النظريات الجلية، التي لا يتطرق إليها المخالفة كالهندسيات، والحسابيات.

أقولُ: الهندسيات والحسابيات النظرية إنما لا يتطرق إليها الخلافُ بعد إثباتها بدلائلها؛ لكون مباديها قريبة من الطبع جدًّا، وأمَّا قبله فليس إنكارها بهتـاً، بخلاف المتواترات.

أبو الحسين: لا يحصل العلم بالمتواتر، إلا بملاحظة أنه خبر عن محسوس صدر عن جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صادق.

وأجيب: بمنع احتياجه إلى ذلك، ووجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج إليه لإمكانها في مثل: الأربعة زوج، والكل أعظم من الجزء.

المنكرون: عن آخرهم: لو كان ضروريًّا لعلم بالضرورة أنه ضروري، فلم يختلف فيه.

وأجيب: معارضته بأنه لو كان نظريًّا لعلم نظريته ضرورة.

والحل: بأن بديهية البديهي يجوز أن تكون نظرية، ولو سلم فيجوز الاختلاف للخفاء بالنسبة إلى البعض، أو للعناد كما للسوفسطائية في الجميع.

مسألة (٢٢٥)

للتواتر شروط، فمن زعم نظرية العلم الحاصل به اشترط تقدم العلم بها.

وأمَّا عندنا فضابط حصولها حصول العلم بصدقه.

فمنها: تعدد المخبرين وكثرتهم بحيث يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب.

ومنها: الاسناد إلى الحسّ، فلا تواتر في العقليات، مثل حدوث العالم.

ومنها: استواء جميع الطبقات بالغةً ما بلغت في مبلغ يفيد العلم.

فهذه ثلاثة، وزاد بعضهم رابعـاً، وهو كونهم عالمين بالخبر، لا ظانين، أو مجازفين، أو مقلدين؛ إذ لا علم إلا عن علم.

في «المختصر»: وهذا غير محتاج إليه؛ لأنه إن أريد علم الجميع فغير لازم، أو البعض فلازم من الشروط الثلاثة عادة؛ لأنها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعاً.

وتعقب في «المُسلَّم»: بأن المراد علم الجميع الذي يتحصل به عدد التواتر في كل طبقة، ولزوم هذا من القيود الثلاثة ممنوع.

وفي «حواشيه»: لأن وجود المخبرين بمبلغ التواتر في كل طبقة مستندين إلى الحس، قد يكون مع استناد خبرهم إلى الظن، كما إذا رأو شبحاً من بعيد فظنوا أنه زيد.

أقولُ: فيه **أوّلًا**: إن اشتراط هذا الشرط إنما هو لدفع احتمال خطإ ظنهم وغلط حسهم، وقد يحصل ذلك بأقل من عدد التواتر، ويندفع احتمال الكذب بالباقين، مثلًا إذا أخبر عشرة بقدوم زيد عن علم، فقد لا يفيد علم السامع، ثم إذا أخبر عشرة أخرى عن ظن حصل.

وثانيًا: لو تمَّ ما ذكره سندًا لدلَّ على عدم لزوم علم البعض من القيود الثلاثة أيضاً.

وثالثًا: أن عدد التواتر غير مضبوط، فإن أريد العدد الذي يحصل منه العلم لزم الدور.

ثم قيل في بعض حواشي «العضدي»: لو كان اشتراط الملزوم مغنيًا عن اشتراط اللازم لأغنى اشتراط الأول عن الأخيرين؛ لأنه إذا بلغ عدد المخبرين حدًّا يمنع العقل اتفاقهم على الكذب، لا يكون ذلك إلا في المحسوس، ويلزم استواء الوسط والطرفين.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن المراد من الأول وجود المبلغ في طبقة ما، وأمّا في جميع الطبقات فمن الشرط الثالث، فالمراد يمنع العقل منه بعد وجود سائر الشرائط، وحينئذٍ يظهر أن الأول ليس بملزوم للأخيرين.

أقولُ: أمّا عدم استلزام وجود المبلغ في طبقة ما وجوده في سائر الطبقات فظاهرٌ، وأمّا عدم استلزامهما معاً للاستناد إلى الحس فكلّا، بل الظاهر الاستلزام؛ لأن إحالة العادة لاجتماعهم على الكذب لا يكون إلا عند استناد خبرهم إلى الحسّ، وإلا لغا اشتراطه أصلًا ورأساً.

والصواب عندي أن يقال: إن اشتراط الثالث صريحاً إنما هو لدفع توهم إفادة التواتر العلم في العقليات، كتواتر قدم العالم عن الفلاسفة، وأمّا الرابع فليس في اشتراطه مثل تلك الفائدة.

مسألة (٢٢٦)

اختلف في أقل عدد التواتر، فقيل: أربعة كشهود الزنا، وقيل: خمسة كشهادات اللعان.

وجزم القاضي الباقلانِي بنفي الأربعة، لاحتياج شهود الزنا إلى التزكية، وتردد في

الخمسة، ويرد على جزمه: أنه مبنِي على ما قاله ووافقه أبو الحسين: أن كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص، فمثله يفيد العلم بغيرها لغيره.

وإنما يتم لو تساوت الوقائع فيما يفيد العلم بها من الأعداد، ونحن نجزم بتفاوتها في ذلك، وعلى تردده: أن وجوب التزكية مشترك بين العددين، إلا أن يقول في الفرق: كل خمسة صادقة تفيد العلم، فإذ لم تفد في الزنا علم أن فيهم كذوباً، فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة، وهو النصاب، بخلاف الأربعة، فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا.

وحاصله: أن احتياج الخمسة إلى التزكية راجع إلى الأربعة بخلافها.

وقيل: سبعة، قياساً على مرات الغسل الواجب للإناء من ولوغ الكلب.

وقيل: عشرة؛ لقوله تعالى: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وقيل: اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل.

وقيل: عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

وقيل: أربعون عدد الجمعة عند الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، وكانوا أربعين؛ ولقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «خير السرايا أربعون».

وقيل: خمسون، عدد القسامة.

وقيل: سبعون، عدد من اختارهم موسى من قومه.

وقيل: ثلاث مائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر.

وقيل: ألف وثلاث مائة، أو خمس مائة على الاختلاف، عدد أهل بيعة الرضوان، وصحح البيهقي أوسطها.

وقيل: ما لا يحصيهم عدد، ولا يحصرهم بلد.

والمختار: عدم تعيين عدد مخصوص؛ للقطع بحصول العلم من غير علم بعدد مخصوص، لا متقدماً كما يقتضيه رأي النظريين، ولا متأخرًا على رأينا، ولا سبيل إلى العلم بتعين العدد عادةً؛ لأن الاعتقاد يتقوي بتدريج خفي كالعقل، والقوة البشرية قاصرة

عن ضبطه، كذا في «العضدي».

قيل عليه في بعض «حواشيه»: لعل العدد المخصوص شرط في الواقع، ولا يلزم من العلم قبل أو بعد.

ويمكن أن يدفع **أوَّلًا**: بما في «المُسلَّم»: أن الكلام في التعيين والتحديد.

وثانيًا: بما في «العضدي»: أن العدد يقل بقوة اطلاع المخبرين، كدخاليل الملك بأحواله، وفطنة السامعين، وقرب الوقائع من الوقوع عقلًا وعادةً، فكل حد يفرض، عسى أن يحصل العلم بما هو أقل.

مسألة (٢٢٧)

قد شرط قوم، منهم فخر الإسلام: الإسلام والعدالة، كما في الشهادة، وإلا ورد أخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلام.

والجواب: منع استواء الطبقات فيه، وظاهر أنه لو أخبر أهل القسطنطنية بقتل ملكهم حصل العلم، نعم كل من الأمرين ممَّا يؤكد عدم التواطؤ، فله مدخل في تقليل عدد التواتر، وأمَّا الشرطية فكلًا.

في «المُسلَّم»: ومن هاهنا قالوا: إن التواتر ليس من مباحث علم الإسناد.

وفي «حواشيه»: لِمَا أن ذلك العلم يبحث فيه عن صفات الرجال، وصيغ الأداء، ليعلم صحة الحديث وضعفه، والمتواتر لا يبحث عن أحوال رجاله، بل يعمل به مطلقًا، ويلزم ذلك أن ثلاثيات البخاري رباعيات لنا، لتواترها منه إلينا، فكأنَّا سمعناها منه مسامحة.

أقولُ: ويلزمه أيضًا: أن يكون ثنائيات مالك رحمه الله ثلاثيات لنا، بل أن يكون المتواترات عنه صلى الله عليه وسلم كأنَّها مسموعة لنا من فيه عليه وآله الصلاة والسلام.

وشرط الشيعة وجود المعصوم فيهم، واليهود وجود أهل الذلة؛ ليكون خوفهم مانعًا من التواطؤ، وقوم أن لا يحويهم بلد، وقوم اختلاف النسب والدين والوطن، كل ذلك لئلا يكون بينهم جامع داعٍ إلى التواطؤ.

والكل باطل؛ للعلم بحصول العلم بدون ذلك.

مسألة (٢٢٨)

كثرة الآحاد في وقائع مختلفة متفقة في معنى مشترك تضمناً أو التزاماً توجب العلم بالقدر المشترك، وهو المتواتر المعنى، كوقائع حاتم في عطاياه، وعلي رضي الله تعالى عنه في مبارزاته، فيعلم السخاوة والشجاعة تواترًا، مع أن شيئًا من تلك الوقائع الجزئية لم تتواتر.

في «المُسلَّم»: هاهنا إشكال موقوف على مقدمة، وهي: أن الكلي إذا كان كل واحد من أفراده جائز العدم انفرادًا ومعاً، كان أيضاً جائز الانتفاء، وإلا لزم جواز المثل الأفلاطونية، أي: الحقائق المجردة عن التعنيات كلها.

فنقولُ: هنا كذلك، أمَّا انفرادًا فبالفرض، وأمَّا معاً؛ فلأنه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد وجود الآخر، وغاية ما يقال: إنه معلوم؛ لا لأن أحدها صدق قطعاً، بل بالعادة، وذلك كما في التجربيات، والسر أن اجتماع الظنون يعدّ الذهن لقبول العلم.

أقولُ: الأشكال واهٍ؛ إذ لا نسلم جواز انتفائها معاً، وعدم العلاقة بينهما بالنحو المذكور لا يستلزمه، كما في أفراد المتواتر اللفظي على ما مرَّ.

ثم لو صحَّ لم يتم الجواب بما ذكر؛ إذ جواز انتفاء الجميع معاً عادةً يستلزم جواز انتفاء المشترك، أعنِي كذبه، ويمكن أن يجاب: بأن المشترك هنا غير منحصر في الجزئيات المنقولة؛ لجواز وجود جود حاتم مع انتفاء جميع وقائعه.

مسألة (٢٢٩)

المتواتر من الحديث، قيل: لا يوجد، ومن طلبه أعياه طلبه.

وقال ابن الصلاح: إلا أن يدعى في حديث: «من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» فإن رواته أزيد من مائة صحابيٍّ، وفيهم العشرة المبشرة.

وقيل: مراده التواتر لفظاً، وإلا فحديث المسح على الخفين رواه سبعون صحابيًّا، وحديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» رواه عشرون من الصحابة.

وقال ابن الجوزي: تتبعت المتواترات فبلغت جملةً، منها: حديث الشفاعة، وحديث

الحساب، وحديث النظر إلى وجه الله تعالى في الآخرة، وحديث غسل الرجلين، وعذاب القبر، والمسح على الخفين.

أقولُ: وقد جمعها السيوطي في كراسته، ولكنه جعل منها بعض ما هو في المشهور من المشهورات.

مسائل الآحاد

مسألة (٢٣٠)

خبر الواحد العدل هل يفيد العلم؟

فالأكثر: لا مطلقـاً، وهو الظاهر، وقيل: نعم مطلقـاً، لكن لا على الاطراد في جميع المواد، وعن أحمد رحمه الله تعالى: مطرد، وقيل: نعم، بشرط القرائن، وهو مختار إمام الحرمين، والغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام.

النافون: مطلقـاً، **أوَّلًا**: في «المُسلَّم»: إن دلت القرينة قطعـاً، كالعلم بخجل من احمرَّ لونه ووجل من اصفرَ، فالعلم بها، لا به، وإن ظنًّا فاجتماع ظنين لا يفيد علماً.

وفيه: أنها قد تدل قطعـاً بشرط اقترانها بالخبر لا وحدها، على أن اجتماع الظنون قد يعد الذهن لفيضان العلم.

وثانيـاً: كما **أقولُ**: لا يوجد بالاستقراء قرينة تفيد باقترانها بالخبر العلم به، بل كلَّما ظن من هذا القبيل فللاحتمال فيه مجالٌ، ولو بأبعد وجه.

المفصلون: أما عدم إفادته بلا قرينة **فأوَّلًا**: لأنه لو أفاد لكان عاديـاً، ولا طرد.

وثانيـاً: لأدى إلى التناقض عند إخبار عدلين بمتناقضين.

وثالثـاً: لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد، وهو خلاف الإجماع.

وأمَّا إفادته بها؛ فلأنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على النزع مع صراخ وانتهاك حرم علم صدقه قطعـاً.

أقولُ: ممنوعٌ، لجواز وقوع هذه الأمور عن ظن خطأ؛ إذ يقع الاشتباه في الموت كثيرًا.

وأورد عليه: أن العلم هناك إنما يحصل بالقرائن لا بالخبر.

وأجيب في «المختصر»: بأنه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر.

ورُدَّ في «المُسلَّم»: بأنه لو لم يرتفع هذا الجواز بالقرائن، فارتفاعه بالخبر مع احتماله للكذب محل نظر.

ثم في «المختصر»: قال المنكرون: أدلتكم على عدم إفادته بدون القرينة تأبى إفادته معها أيضـاً؛ للزوم الاطراد والتناقض، والقطع بتخطئة المخالف.

وجوابه التزام الاطراد مع القرينة والقطع بالتخطئة، إلا أن ذلك لم يقع في الشرعيات، وأمَّا التناقض فغير لازم؛ لأن الاقتران بقرينة تفيد القطع إذا وقع في قضية امتنع وقوع مثله في نقيضها عادةً.

المثبتون: مطلقـاً: يجب العمل به إجماعـاً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾ [الإسراء: ٣٦]، و﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وأجيب في «المختصر»: **أوَّلًا**: بأن المتبع الإجماع وهو قاطع.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: الظاهر أنه إجماع على العمل به، لا عمل بالإجماع، بدليل العمل به في حياته صلى الله عليه وآله وسلم.

أقولُ: يجوز أن يكون العمل في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم بنحو قوله: «نحن نحكم بالظاهر»، وكونه آحادًا بالنسبة إلينا لا ينفي قطعهم به.

وثانيـاً: بأنه مخصوص بأصول الدين؛ لوجوب العمل بالظن في العمليات، كما بالشاهد واليمين.

وفي «المُسلَّم»: **ثالثـاً**: لو تمَّ لدل على بطلان الرأي، أو أفاد العلم.

فائـدة: ادعى ابن الصلاح تبعـاً لبعض من سبقه: القطع بما اتفق عليه الشيخان؛ تمسكـاً بالإجماع على العمل بما في «الصحيحين»، وأن لهما مزية على غيرهما.

والجمهور على خلافه؛ لأن جلالة شأنهما، وتلقي الأمة لكتابيهما، والإجماع على مزيتهما، لو سلم لا يستلزم ذلك، بل غايته أن أحاديثهما أصح الصحيح.

في «التقرير»: وقد انتقد الدارقطني على البخاري في مائة وعشرة أحاديث، وافقه مسلم منها على اثنين وثلاثين.

مسألة (٢٣١)

بعض ما ينسب إلى الرسول عليه وآله الصلاة والسلام كذب عليه؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «سيكذب عليَّ»؛ ولأن منها: ما يخالف القرآن، ومنها: ما يعارض العقل ولا يقبل التأويل، وقد يمثل له بحديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»؛ والصواب تأويله بأن المراد من الموجودين الآن.

وسبب وقوع الكذب نسيان الراوي، أو غلطه، أو اتباع الهوى.

في «شرح النخبة»: عن بعض الكرامية والمتصوفة: إباحة وضع الحديث للترغيب والترهيب، وهو خطأ نشأ عن جهل؛ لأن تعمد الكذب من الكبائر.

وبالغ أبو بكر محمد الجويني، فكفَّر من تعمد الكذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم.

واتفقوا على حرمة رواية الموضوع إلا مقروناً ببيانه لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»، رواه مسلم.

مسألة (٢٣٢)

إذا أخبر بحضرته عليه وآله الصلاة والسلام ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعاً، لاحتمال أنه ما سمعه، أو ما فهمه، أو ما علمه نفياً وإثباتاً، لكونه أمرًا دنيويًا، أو رأى تأخير إنكاره، أو أنكره فرأى عدم إفادة تكراره.

في «العضدي» تقريرًا لما في «المختصر»: وبتقدير عدم الجميع فصغيرة، وهي جائزة على الأنبياء وإن بعدت.

وفي «المُسلَّم»: بعيد كخلاف العادة.

أقولُ: الكلام في أصل الجواز، والبُعد لا ينافيه.

مسألة (٢٣٣)

إذا أخبر بحضرة خلق كثير، فلم يكذبوه، فإن كان ممَّا يحتمل أنهم لم يعلموه، كخبر غريب لا يعلمه إلا أفراد، أو كان لهم حامل على السكوت من خوف وغيره، لم يدل على صدقه، وإلا دل عليه قطعًا على المختار.

في «المختصر» و«التحرير»: لامتناع السكوت في مثله عادة مع كذبه، وكأنه تواتر سكوتِي.

وقال السبكي: والمختار ما ذهب إليه ابن السمعانِي، من اشتراط تمادي المدة في ذلك.

أقولُ: هو قريب.

مسألة (٢٣٤)

إذا أجمع على حكم يوافق خبَرًا دلَّ على صدقه قطعًا عند الكرخي، وأبي هاشم، وأبي عبد الله البصري؛ إذ لولاه لاحتمل الإجماع الخطأ، ومنعه الجمهور؛ لاحتمال كون عملهم أو بعضهم بغيره، ولو سُلِّم فإنما تفيد القطع بحقيقة الحكم، لا بصدق سماع الخبر عنه عليه وآله الصلاة والسلام، كذا في «التحرير».

مسألة (٢٣٥)

قيل: من المقطوع به الخبر الدائر بين العُلماء، ما بين محتج به، وموؤل له؛ لأنه إجماع على قبوله، وهو ضعيف، لاحتمال أن يكون التأويل على التنزل.

وأمَّا قول بعض الزيدية: بقاء نقل الخبر مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على القطع بصحته، فأضعف؛ إذ توفر الدواعي على الإبطال لا يستلزم وقوعه.

مسألة (٢٣٦)

إذا تفرَّد واحد بالخبر عمَّا يتوفر الدواعي على نقل مثله، وشاركه في سبب العلم خلق كثير فهو كاذب قطعًا، خلافًا للشيعة، زاعمين للنص المتواتر الجلي على استخلاف علي رضي الله تعالى عنه.

لنا: قضاء العادة به، كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من أهل المدينة.

في «العضدي»: ولولا أن الحكم بكذبه مركوز في العقول، لما قطعنا بكذب من ادعى أن القرآن عورض، ولم ينقل، وأن بين مكة والمدينة، مدينة أكبر منهما.

المخالفون: الحوامل على الكتمان لا يمكن ضبطها، فكيف يجزم بعدمها؟ ألا يرى لم ينقل النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد، ونقل معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى في يده، وحنين الجذع، وسعي الشجرة إليه، وتسليم الحجر والغزالة عليه، وكثير من الفروع المختلف فيها، كإفراد الإقامة وتثنيتها، وإفراد الحج عن العمرة وقرانه بها، وقراءة البسملة في الصلاة، وتركها آحادًا.

وأجيب: بأن انتفاء الحامل يعلم بالعادة، كالحامل على أكل طعام واحد.

وأمَّا كلام المسيح عليه السلام والمعجزات، فلو كثر مشاهدوها لتواترت، كما ادَّعاه السبكي في الانشقاق، والحنين، وإلا فغير محل النزاع، على أن توفر الدواعي على نقلها ممنوع؛ للاستغناء عنه بالقرآن الباقي على وجه الزمان، الدائر على كل لسان في كل مكان، وأمَّا الفروع فمع كونها ممَّا لا يتوفر الدواعي على نقلها، فقد يستغنى عنه باستمرارها، على أنها قد نقلت تواترًا، ونقل أضدادها أيضـًا كذلك، فجاء الخلاف فيها لعدم الفوز بالترجيح، كذا في «العضدي».

وفي «بعض حواشيه»: التحقيق أن إعجاز القرآن بكمال البلاغة، فلا يعلمه إلا أفراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر، فكون القرآن مستمرًّا لا يغني عن ذكر تلك المعجزات.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن البلاغة صفة لازمة له، فمادام موجودًا معجز، وفي ذكر المعجز الموجود كفاية لا ريبَ فيه.

أقولُ: الأولى أن يقال: تخصيص إعجاز القرآن بالبلاغة ممنوعٌ، بل هو معجز من حيث الإخبار عن المغيبات أيضـًا، وذلك ممَّا لا يخفى على أحدٍ.

مسألة (٢٣٧)

خبر الواحد فيما يتكرر ويعم به البلوى؛ كخبر ابن مسعود في مسِّ الذكر، وأبي هريرة في غسل اليدين، وأنس وأبي هريرة وغيرهما في رفع اليدين عند الركوع؛ يوجب العمل من غير شرط اشتهار، أو تلقي الأمة له بالقبول عند الأكثر، خلافاً لبعض الحنفية كما في «المختصر»، أو لعامتهم كما في «التحرير»، إلا أن وضع المسألة في «المختصر» على الاختلاف في قبول الخبر وعدمه.

فلا يرد عليه ما في «التحرير»: ليس غسل اليدين ورفعهما من محل النزاع؛ إذ لا وجوب لهما كالتسمية في قراءة الصلاة.

المثبتون: **أوَّلًا**: قبله الأمة في تفاصيل الصلاة.

وأجيب في «التحرير»: إن كانت من السنن كرفع اليدين، والتسمية، والجهر بها، فليست محل النزاع، أو من الأركان الإجماعية فبقاطع، أو الخلافية كخبر الفاتحة، فإمَّا اشتهر، أو تلقي، فقلنا بالوجوب، أو ليس ممَّا يعم به البلوى.

وثانياً: قبلتموه في الفصد والقهقهة.

وأجيب في «التحرير»: بأنه ليس مما يتكرر ويكثر، وفي «التقرير»: وكذا التقاء الختانين.

وثالثاً: قيل: فيه القياس وهو دونه.

وأجيب في «التحرير»: بأن القياس يوجب الظن، بخلاف خبر الواحد فيما تعم به البلوى، إلا إذا اشتهر أو لم يخالف، ثم قال: ويمكن منع ثبوته بالقياس؛ لأن العادة تقتضي سبق معرفة حكمه على تصوير المجتهد للقياس.

ودفع في «المُسلَّم»: بأنه لا تكليف إلا بعد ظهور الرأي، فلا حاجة قبله اكتفاءً بالإباحة الأصلية.

أقولُ: ما عمَّت به البلوى لا بدَّ وأن يقع مكررًا في زمنه عليه وآله الصلاة والسلام، وإذ لم يقبل فيه خبر الواحد مع عدم المشهور فرضاً، وجب الحكم بتقرر إباحته هناك من جهة الشرع.

النافون: العادة تقضي بالتواتر في مثله لتوفر الدواعي، وإذ لم يتواتر لزم كذبه.

وأجيب: بمنع قضاء العادة بذلك؛ لما تقدم من الصور.

في «العضدي»: فإن قيل: يجب إلقاءه إلى عدد التواتر لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة الأكثر، قلنا: لا نسلم الوجوب، وبطلان الصلاة إنما يكون فيمن بلغه خاصة.

في «المُسلَّم»: مدفوع بما تقرر أن الحكم إذا بلغ إلى مكلف ثبت في حق الجميع اتفاقًا.

أقولُ: مردود **أوّلًا**: بما قيل: أنه عليه وآله الصلاة والسلام لم يأمر الذين صلوا إلى بيت المقدس بعد التحويل جاهلين به، أن يعيدوا صلاتهم.

وثانيًا: البلوغ فيما يظن عدم صحته كالعدم.

مسألة (٢٣٨)

التعبد بخبر الواحد العدل، وإيجاب العمل بمقتضاه، جائز عقلًا، خلافًا للجُبَّائي.

لنا: أنَّ العقل يقطع بجوازه، وأنه لو فرض وقوعه لم يلزم محال، كذا في «العضدي».

وتعقبه في «المُسلَّم» بفيه ما فيه، وعدل عنه إلى أنه إيجاب العمل بالراجح وهو معقول.

أقولُ: لا معنى للمعقول إلا ما يحكم العقل بجوازه، فليس العدول إلا تغيير العبارة، فتخصيص المعدول عنه بالتعقب تحكم.

المانعون: **أوّلًا**: ممتنعٌ لغيره؛ إذ يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه.

وأجيب نقضًا: بالتعبد بقول المفتي والشاهدين، وحلًّا: إن قلنا: كل مجتهد مصيب، فلا محذور؛ إذ يكون الحكم حينئذٍ تابعًا لظن المجتهد، فيكون ما هو حلال لواحد حرامًا على آخر، وإن قلنا المصيب واحد، فالحكم المخالف لظن المجتهد ساقط عنه إجماعًا.

لا يقال: يلزم التناقض عند تعارض خبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد بلا ترجيح.

لأنا نقول: الحكم هناك هو الوقف أو التخيير، فلا تناقض.

وثالثًا: لو جاز لجاز في ادعاء النبوّة بلا معجزة، والعقائد، ونقل القرآن.

وأجيب: بمنع الملازمة؛ لأن العادة قضت بكذب مدعي النبوة بلا معجزة،

وبوجوب التواتر في نقل القرآن، وأمَّا العقائد فالمنع عن اتباع الظن فيها شرعي، فلنا التزام الجواز فيها.

مسألة (٢٣٩)

التعبد بخبر الواحد العدل واقع، خلافاً للقاشاني، وابن داود الظاهري، وللروافض على ما في «المختصر» و«التحرير»، ولكن المسطور في كتبهم أن ذلك قول جمع من متقدميهم، كالسيد المرتضى، وأبي المكارم بن زهرة، وابن إدريس، وابن البراج، ومال جمهور متأخريهم إلى القول بوقوعه.

ثم القائلون به: اختلفوا في طريق إثباته، فالجمهور بالسمع، وأحمد، وأبو الحسين البصري، والقفال، وابن سريج بالعقل أيضاً.

الجمهور: **أوَّلًا**: أجمع عليه الصحابة، وفيهم علي رضي الله عنه، والتابعون؛ لتواتر الاحتجاج والعمل به عنهم في وقائع لا تحصى من غير نكير، فإنه يوجب العلم العادي باتفاقهم، كالقول الصريح، فمن ذلك عمل الكل بخبر أبي بكر: «الأئمة من قريش»، و«نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، و«الأنبياء يدفنون حيث يموتون».

وعمل أبي بكر بخبر المغيرة في توريث الجدة، وعمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في جزية المجوس، وبخبر حمل بن مالك في إيجاب الغرة بالجنين، وبخبر الضحاك بن سفيان في إيراث الزوجة من دية الزوج، وبخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع، وعثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج، وابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد - رضي الله تعالى عنهم أجمعين -، وإن قيل: برجوعه عنه لدليل راجح، إلى غير ذلك ممَّا لا يحصى، وتفصيله في كتب السِّيَر.

واعترض: بأنه أنكر أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة، حتى رواه محمد بن مسلمة، وأنكر عمر رضي الله تعالى عنه خبر أبي موسى في الاستئذان، حتى رواه أبو سعيد، وخبر فاطمة بنت قيس في عدم وجوب النفقة والسكنى للمبتوتة، وأنكر علي رضي الله تعالى عنه خبر معقل بن سنان في المفوضة، وكان يحلف غير أبي بكر، وأنكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عُمر في تعذيب الميت ببكاء أهله، وبأنها أخبار مخصوصة تلقوها

بالقبول، ولا يلزم في كل خبر.

وأجيب: بأنهم إنما أنكروا وتوقفوا عند الارتياب، ولا نزاع فيه، وأيضاً فلا يخرج بعد انضمام ما ذكرتم عن كونه آحادًا، وقد قيل: فهو عليكم، لا لكم، وبأنا نعلم أنهم إنما اعتبروها لإفادتها الظن، كظاهر الكتاب، لا لخصوصياتها.

وثانياً: تواتر أنه عليه وآله الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد لتبليغ الأحكام.

قيل عليه: النزاع في وجوب عمل المجتهد، والمبعوث إليهم كانوا مقلدين.

ودفع في «المُسلَّم» بأنه عليه وآله الصلاة والسلام ما كان يفتقر في التبليغ إلى الصحابة المجتهدين إلى عدد التواتر، بل يكتفي بالآحاد قطعاً.

وثالثاً: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فإن لعل للوجوب، لامتناع الترجي عليه تعالى، والطائفة من كل فرقة لا يكون بعدد التواتر، فقد أوجب العمل بالآحاد.

وأورد عليه في «المختصر»: أنه بعيد.

ووجه في «العضدي»: بأن المراد الفتوى في الفروع للمقلدين، لا رواية الخبر للمجتهدين، ولو سُلم فمن الظواهر، ولا تكفي في الأصول.

في «المُسلَّم»: قد يدفع بأن التخصيص بالفتوى تحكم، والعام قاطع، وبأن الإجماع واقع على وجوب اتباع الظن، وهو ضعيف؛ لأن من لم يكتف بالظن في الأصول لم يكتف بالدليل الإجمالي بجريانه في الفروع، على أن الخصم يمنع الإجماع مطلقاً، بل على ما هو قطعي المتن.

أقولُ: أمَّا الدفع الأول ففيه: أن التخصيص بالإفتاء مبني على ترتيب الإنذار، والحذر على التفقه المختص بالمجتهد اتفاقاً، على أن الإنذار ليس عامًّا بل مطلق.

ويمكن أن يقال: لا نسلم ترتيب الإنذار على التفقه، بل هما مرتبان على النفير، ولو سلم فتخصيص الإنذار بالفقيه لا يوجب تخصيصه بالإفتاء، بل الظاهر شموله له وللتحديث، بل الثاني هو الأغلب في زمنه عليه وآله الصلاة والسلام.

وأمَّا كون الإنذار مطلقـًا لا عامًّا فلا يضر؛ إذ الإطلاق كاف في الاستدلال، ولو سلم فعموم القول كاف فيه.

وأمَّا الثانِي: فتقريره أن الظاهر دل على وجوب العمل بالآحاد، وكل ما دلَّ عليه الظاهر فهو ثابت بالإجماع الدال على وجوب اتباع الظواهر، ما لم يصرف عنه قاطع، فوجوب العمل بالآحاد ثابت.

وعلى هذا لا يرد أن الإجماع على ما هو قطعي المتن، وهو ظاهر، ولأن الخصم لا يكتفي بالظن في الأصول، إنما يرد لو كان عدم الاكتفاء به فيها مجمعـًا عليه، أو كان ممَّا يسلمه المستدل وهو ممنوعٌ.

ورابعـًا: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٥] الآية، دلَّ على وجوب تبين خبر الفاسق، فيدل على وجوب قبول العدل، وإلا لم يكن فرق.

واستبعد في «المختصر»، ووجه في «العضدي»: بأنه مفهوم المخالفة وهو ضعيف، وإن سلم فاستدلال بظاهر في أصل.

أقولُ: لا يخفى أن تعليق إيجاب التبين بالفاسق يدل على علية الفسق، وهي: وإن لم يستلزم نفي علة أخرى، فمستلزمة لوجوب قبول خبر العدل في الجملة، وإلا لم يكن لعلية الفسق معنًى، وباقي الكلام ما عرفتَ.

وخامسـًا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية، ولولا وجوب العمل لما كان للإظهار فائدة.

وأجيب: بأن ما أنزل الله القرآن على أن الفائدة قد يكون جواز العمل، أو الانضمام إلى آخر وآخر، حتى يحصل التواتر.

وسادسـًا: في «المُسلَّم»: كلَّما كان قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قطعـًا فيجب العمل قطعـًا، والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، فيجب كظاهر الكتاب.

إن قيل: لعل الملزوم القطع، قلتُ: العلم ليس بشرط في ثبوت الحكم بل التمكن اتفاقًا.

أقولُ: فيه أوَّلًا: إن القضية القطعية المذكورة سواءٌ اعتبرت حملية أو شرطية، فالقطع

معتبر في المحكوم عليه فيها موضوعـًا أو مقدمـًا، وهو الملزوم للمحمول أو التالي، فالظن بالملزوم يرجع إلى الظن بالقطع، ولا معنى له ولا الكلام فيه، بل فيما ظن أنه قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فالصواب اسقاط القطع عن المحكوم عليه.

وثانيـًا: لو تمَّ أن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، لزم الظن بوجوب العمل بالآحاد، فيلغو قوله فيجب كظاهر الكتاب.

وثالثـًا: أن اللازم الظن، والمسألة أصولية، وأمَّا ما ذكره من السؤال والجواب، فلا محصل له عندي.

الموجبون: عقلًا: فأبو الحسين: الاجتناب عن المضار معلوم الوجوب قطعـًا، والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب، كإخبار واحد بمضرة طعام، وسقوط حائط، ويرد عليه: منع الحسن والقبح عقلًا، ومنع وجوب العمل في التفاصيل، بل أولى للاحتياط، ولو سلم فلا نسلم في الشرعيات، ولا يجوز قياسها على العقليات، ولو سُلم، فظنِي في أصل.

والباقون: أوَّلًا: صدقه مظنون فيجب العمل احتياطـًا.

وأجيب في «المختصر»: بأنه قياس من غير أصل، ولا يقاس على فتوى المفتي؛ لأنه خاص بمقلده والخبر عام، ولو سُلم فإنما يفيد الظن على أنه دليل شرعي لا عقلي.

وفي «المُسلَّم»: يمنع وجوب الاحتياط، ألا يرى لم يجب الصوم بالشك؟

أقولُ: يكفي الاستدلال وجوب الاحتياط في محل الظن، وحينئذٍ فلا سند للمنع.

وثانيـًا: لو لم يجب لخلت الوقائع عن الأحكام؛ إذ القرآن والمتواتر لا يفيان بها.

وأجيب: بمنع الملازمة؛ لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم شرعـًا، فإمَّا أن يتوقف، أو يعمل بالإباحة.

في «المُسلَّم»: على أن في تشريع الإجماع والقياس الوفاء بالأكثر، وقد يمنع بطلان اللازم عقلًا.

النافون: للوقوع أوَّلًا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، و﴿إِن

يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وأجيب في «المختصر»: بما تقدم من أن المتبع هو الإجماع؛ وأنه ظاهر في أصل، وبأنه يلزمهم أن لا يمنعوا التعبد به إلا بقاطع.

في «العضدي»: ولا قاطع لهم، وما ذكروه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان، وقابل للتخصيص ولغيره، يعني كتأويل العلم بما يعم الظن، والظن بما يعم الشك والوهم، كذا في «شرح الشرح».

وما أجيب به في «المُسلَّم»: من أنه إبطال للشيء بنفسه؛ لأنه ظاهر تصرف في الجواب الأخير.

ولنا فيه كلامٌ: وهو أن المولى إذا قال لعبده: خالف اليوم أمري في كل ما أمرتُك به؟ وجبَ عليه مخالفة سائر أوامره، وكان هذا الأمر مستثنى عقلًا، على أن الدليل يتمُّ إلزامًا على القائلين بقطعية العالَم.

وثانيًا: توقف عليه وآله الصلاة والسلام في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال: «أقصرت الصلاة أم نسيت؟»، حيث قال: «كل ذلك لم يكن»، حتى أخبره أبو بكر وعُمر رضي الله تعالى عنهما.

وأجيب: بأنه في غير محل النزاع؛ إذ الانفراد من بين جمٍّ غفيرٍ بالخبر عما جرى بينهم مظنة الكذب، ويجب التوقف في مثله من محال الريبة اتفاقًا.

مسألة (٢٤٠)

خبر الواحد في الحدود: الجمهور: مقبول، وبه قال أبو يوسف والجصاص، خلافًا للكرخي، وأبي عبد الله البصري، وأكثر الحنفية.

الجمهور: عدل ضابط جازم في حكم عملي، فيقبل كغيره.

المخالفون: «ادرأوا الحدود بالشبهات»، واحتمال الكذب شبهة.

وأجيب في «المختصر»: لا شبهة مع الحديث الصحيح كما ليست مع الشهادة، وظاهر الكتاب يعني لا اعتبار بها.

وفي «التحرير»: بأن المراد الشبهة في وجود السبب، لا في الدليل المثبت للحكم، وإلا لم يثبت بالشهادة، وظاهر الكتاب، وأمَّا إلزام ثبوته بالقياس فملتزم عند غير الحنفية، والفرق لهم بأن الحد مشتمل على تقدير خاص لا مجال للرأي فيه.

تقسيم للحنفية

محل خبر الواحد: أمَّا حقوق الله تعالى فالعبادات تثبت به اتفاقاً، والعقوبات على الخلاف، وأمَّا حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بشرائطه.

وأمَّا ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة، فما فيه إلزام محض كالبيوع، والأملاك المرسلة يشترط فيه الولاية، ولفظ الشهادة والعدد عند الإمكان، لا في مثل البكارة، والولادة، والعيوب في العورة، فلا عدد فيه، ولا ذكورة، فتقبل القابلة وحدها، ولا إسلام إلا في الشهادة على مسلم، وما لا إلزام فيه كالوكالات، والمضاربات، والهدايا، والرسالات، فالشرط التمييز مع ظن الصدق، دفعاً للحرج، وجرياً على التعامل.

وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقبل خبر الهدية من البرِّ والفاجر، وما فيه إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل، وحجر المأذون، وفسخ الشركة، وإنكاح الولي البالغة، فالوكيل والرسول كما فيما لا إلزام فيه، والفضوليُّ يشترط فيه العدد أو العدالة، خلافاً لهما.

وفي «التحرير»: وأمَّا وجوب الشرائع على من أسلم بدار الحرب، فقيل: الاتفاق على اشتراط العدالة في القضاء، وأكثر المشايخ على الخلاف كمافي العزل والحجر.

وصحَّح السرخسي الاتفاق؛ لأن المخبِر رسول من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولو صح هذا انتفى شرط العدالة في الرواية.

مقدمة في شرائط الرواية

فمنها: البلوغ للأداء؛ لأن الصبي مظنة التهمة لعدم التكليف، وأمَّا قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض، فلضرورة صيانة الحقوق.

ويكفي العقل والتمييز للتحمل، غير مقدرين اعتبارًا بالشهادة، ولاتفاقهم على قبول

ابن عباس، وابن الزبير، والنعمان بن بشير، وأنس رضي الله تعالى عنهم بلا استفسار عن وقت التحمل.

وأمَّا إسماعهم للصبيان، وإحضارهم مجلس الرواية، فغير مستلزم للقبول؛ لجواز أن يكون للتبرك، ولذلك كانوا يحضرون من لا يضبط.

وقيل: يقبل المراهق بشرط تحري صدقه، ورُدَّ في «التحرير»: بأن الصحابة لم يرجعوا إلى المراهق، وهم العمدة في الباب، واعتماد أهل قباء على خبر أنس أو ابن عُمر رضي الله تعالى عنهما بالتحويل لسنِّ البلوغ، على أن المحدثين ذكروا أن الذي أتاهم مخبِرًا عباد بن نُهيك، وهو شيخ.

واعترض عليه في «المُسلَّم»: بأن عدم رجوع الصحابة لا يستلزم عدم القبول؛ إذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، بل الوجه مظنة التُّهمة.

أقولُ: عدم رجوع الصحابة إلى المراهق بمعنى عدم اعتدادهم بقوله دليل عدم اعتباره شرعًا؛ إذ لو كان معتبَرًا لم يسقطوه عن الاعتبار؛ لما عُلم من عادتِهم في الانقياد للحق والحرص على تحقيقه من مظانه.

ومنها: الإسلام، وإنما يشترط وقت الأداء لا التحمل، لقبول رواية جُبير بن مطعم في قراءته صلى الله عليه وآله وسلم بالطور في المغرب كما في «الصحيحين»، وكان سماعه قبل أن يسلم، ولعدم استفسارهم عن مروي من أسلم: هل تحمله قبل إسلامه أو بعده؟

وأمَّا اشتراطه للأداء ففي «المختصر» **أوَّلًا:** للإجماع، وأبو حنيفة وإن قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم يقبل روايتهم.

وثانيًا: لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، والكافر فاسق بالعرف المتقدم.

وأمَّا المبتدع: فإمَّا ببدعة متضمنة للكفر كالتجسيم والغلو في الرفض والخروج، وهو كالكافر عند مكفريه، وكالمبتدع بالبدع الجلية عند غيرهم.

وأمَّا بغيرها، فإن كانت جليَّة، أي: لم تنشأ عن شبهة قوية كفسق الخوارج المستبيحين للدماء والأموال، فالأكثر: يقبل، وهو المختار كما في «التحرير»، خلافًا للآمدي ومن

تبعه كابن الحاجب، وإن كانت خفيَّة كنفي زيادة الصفات يقبل اتفاقاً، كما في «العضدي»، ومقتضى كلام فخر الإسلام رد رواية الداعي إلى مذهبه ما يوافقه.

لنا: على المختار **أوَّلًا**: أن تدينه يصده عن الكذب، ومن ثمَّة قبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية.

وثانيًا: قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «أمرتُ أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر».

في «التقرير»: هذا الحديث أنكره كثير من الحفاظ، ولكن قال ابن كثير: معناه في حديث «الصحيحين»: «إنما أنا بَشَرٌ وإنكم تختصمون إليَّ» الحديث، واستدل بأن الصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان رضي الله عنه شهادةً وروايةً.

وأجيب: بمنع الإجماع على القبول، ولو سُلم فليس قتله بدعة جلية؛ لأن بعضهم كان يراه اجتهادًا، كما نقل عن عمار، وعدي بن حاتم، والأشتر، كذا في «التحرير».

وفي «التقرير»: فيه ما فيه، والوجه الاكتفاء بالأول.

الرادُّون: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ﴾ [الحجرات: ٦]، في «المختصر»: هذه الآية أولى أن يعمل بها من حديث نحن نحكم.

فأوَّلًا: لأنها متواترة دونه.

وثانيًا: لخصوصها بالفاسق وعمومه له، وللعدل والخاص أدل.

وثالثًا: لبقائها على عمومها لكل فاسق بخلافه؛ إذ خص منه خبر الكافر والفاسق المظنون صدقه.

في «المُسلَّم»: الثالث مدفوع بأنه غير واقع؛ إذ القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق.

أقولُ: سقوطه ظاهر؛ إذ قد يحصل الوثوق بخبر الكافر المتصلّب في تدينه بتحريم الكذب أكثر من خبر المُسلِم الماجن.

وأيضًا: قد يكون الفاسق بغير الكذب موثوقًا به في إخباره، كما لا يخفى.

وأمَّا ما أورده على التمسك بالآية من منع كون المتدين من أهل القبلة فاسقًا بالعرف المتقدم، فيدفعه أنه لولاه لم يتأت الحكم بفسق مبتدع مَّا، وقد ثبت بالأخبار الصحيحة

في الخوارج: «أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية».

ثم في «المختصر» و«التحرير»: وأمَّا شرب النبيذ، واللعب بالشطرنج، ونحوهما من مجتهد ومقلدة فليس بفسق قطعاً.

ومنها: رجحان ضبطه على غفلته وتساهله في الحديث، ليحصل الظن، ويعرف بالشهرة، وبموافقة المشهورين بالضبط أو غلبتها، وفسَّروه بسماع الكلام كما يحق، ثم حفظه بمذاكرته والثبات عليه إلى حين أدائه.

في «المُسلَّم»: فإن قيل: لا يروي العدل إلا ما يذكر، ولذلك أنكر على أبي هريرة الإكثار من الرواية.

قلنا: لا يروى إلا ما يعتقد تذكره، لكن السامع لا يطمئن إلا بضبطه، وليس الإنكار إلا لأن الإكثار يخاف مع التساهل.

ومنها: العدالة حال الأداء، وإن تحمل فاسقاً إلا بفسق تعمد الكذب في الأحاديث عند أحمد وطائفة، والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة، وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروة، وقد يزاد كما في «المختصر» مجانبة الهوى والبدعة، وتعرف بترك الكبائر والإصرار على الصغائر، وبعض الصغائر والمباحات المخل بالمروة.

أمَّا الكبائر: فاضطربت الروايات فيها، فعن ابن عُمر رضي الله عنه: «الشرك، والقتل، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المُسلِمين، والإلحاد في الحرم»، أي: الظلم فيه، وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «أكل الربا» وعلي رضي الله عنه «السرقة، وشرب الخمر»، وزيد في الصحيح المتفق عليه: «قول الزور، وشهادة الزور»، وفي بعض طرق حديث ابن عُمر «اليمين الغموس»، وهما عدَّ منها: القمار، والسرف، وسبِّ السلف الصالح، ومنه الطعن في الصحابة، إلا من تأويل، والسعي في الأرض بالفساد، وعدول الحاكم عن الحق.

وقيل: وكل ما مفسدته كأقل ما رُوي مفسدةً أو أكثر، فدلالة الكفار على المُسلمين أكبر من الفرار، وإمساك المحصنة ليزنى بها أكبر من قذفها، وقيل: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه.

وأمَّا الإصرار على الصغائر فمبلغه ما ينفي الثقة به، ويعرف بالعرف.

وأمَّا المخل بالمروة، فمنه صغائر تدل على خسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة.

وعدَّ منها كما في «التحرير» اشتراط الأجرة على التحديث، ورخص بعضهم فيه؛ لأنه كأخذها على تعليم القرآن، والأشبه الفرق بين حالي العذر وعدمه.

ومنه مباحات مثلها، كالأكل في السوق، والبول في الطريق، واللعب بالحمام، والاجتماع بالأرذال، والحرف الدنيئة، كالدباغة، والحياكة، والحجامة، ممن لا يليق به من غير ضرورة.

ومنها: لبس الفقيه قباءً أو قلنسوةً تركيَّة في بلد لا يعتاد فيه.

مسألة (٢٤١)

لا يشترط في الرواية سائر ما شرط في الشهادة من الحرية، والذكورة، والبصر، لقبول الصحابة رضي الله عنهم من كفَّ بصره منهم كابن عباس رضي الله عنه.

وعدم القرابة، والعداوة، فيقبل من الوالد ما لولده، ومن العدو ما على عدوه، لعموم حكم المروي، دون الشهادة.

ولا عدم الحد في قذف، وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله؛ وعنه خلافه كما في الشهادة، ويشهد للظاهر قبول الصحابة وغيرهم رواية أبي بكرة مطلقاً.

ولا الإكثار من الرواية، ولا معرفة النسب؛ إذ العدالة هي السبب.

ولا علم الفقه أو العربية، أو معنى الحديث، نعم هو أولى.

واستدل في «المختصر» بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «نضَّر الله امرءًا سمع منِّي حديثًا فوعى، فرواه كما وعى».

وأورد عليه في «المُسلَّم»: أنه دعاء للصادق في الرواية عدلًا ضابطاً أولًا، والمقصود هاهنا تحصيل ضابطة للسامع، دفعاً للريبة، فالاستلزام ممنوعٌ.

أقولُ: تمام الحديث: «فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»؛ وفيه إشعار بعدم اشتراط فهم المعنى بعد إتقان اللفظ ولا العدد، خلافاً للجُبَّائي، فاشترط وجود خبر آخر، أو ظاهر

موافق له، أو انتشاره بين الصحابة، أو عمل بعضهم، وزاد في خبر: يثبت به حكم الزنا رواية أربعة، والدلائل من الجانبين مع الأسئلة والأجوبة ما تقدَّم في خبر الواحد ولا الاجتهاد، خلافاً لبعض الحنفية عند مخالفته للقياس من كل وجه، كحديث المصرَّاة.

لنا: العدالة مرجحة للصدق، ولا تختص بالمجتهد.

الشارطون: القياس معارضٌ.

وأجيب: بل أضعف، وقيل: عليه احتمال عدم فهم العامي لمقصود خبر جابر لضعف القياس، ودفع في «المُسلَّم»: بأن ذلك في الصحابي رضي الله عنه، وهو من طال صحبته متبعاً له صلى الله عليه وآله وسلم بعيدٌ.

أقولُ: إن كان طول الصحبة مع الاتباع مستلزماً للاجتهاد فلا كلامَ فيه، وإلا فاحتمال عدم فهم المعنى الشرعي غير بعيدٌ، والحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة.

مسألة (٢٤٢)

مجهول الحال وهو المستور غير مقبول، وعن أبي حنيفة رحمه الله في غير الظاهر قبوله اكتفاء بسلامته عن الفسق؛ لظاهر إسلامه.

لنا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، و﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، خص المعلوم العدالة بالإجماع، فبقي معمولًا به فيما عداه.

وأيضاً: الفسق مانع اتفاقاً، فيجب ظن عدمه كالصبا والكفر.

في «العضدي»: مبنى الخلاف أن الأصل الفسق أو العدالة، والظاهر الفسق؛ لأنه أكثر؛ ولأن العدالة طارية.

في «المُسلَّم»: ربما يمنع غلبة الفسق؛ لأن النزاع في الصدر الأول، ولو سلم فيمنع في رواية الحديث.

أقولُ: التخصيص بالصدر الأول مما لا ثبت له، بل هو خلاف مقتضى دليل المثبتين، وأمّا منع الغلبة في الرواة فمدفوعٌ بأنه إنما يتأتى في المعروفين، والكلام في المجهولين.

ثم في «المُسلَّم»: العدالة وإن كانت ملكة، لكن المراد هنا السلامة عن الفسق.

أمَّا أوَّلًا: فلرجحان الصدق بالسلامة مع الإسلام، فيجب اعتباره.

وأمَّا ثانيًا: فلما تقرر عند الفقهاء: أن الصبي إذا بلغ بلغ عدلًا فتقبل شهادته حتى يعصي.

وأمَّا ثالثًا: فلأن الفاسق إذا تابَ تقبل شهادته مادام تائبًا بلا انتظار ملكةٍ.

وأمَّا رابعًا: فلأن الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة، والعدالة تزول بالفسق ولو مرة.

وأمَّا خامسًا: فأسلم أعرابيٌّ فشهد بالهلال فقبله؛ وذلك لأن الإسلام يجب ما قبله فشهد وهو سالم.

ولك ترجيح العدالة، بأن الولادة على الفطرة، والإسلام على الطهارة، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

أقولُ: حاصله أن السلامة عن الفسق أعم من الملكة وهي المعتبرة هنا. وفيه:

أوَّلًا: أنه يلزم أن يكون تفسير العدالة بالملكة فيما سبق تفسيرًا بالأخص.

وثانيًا: أن سلامة المكلف من الفسق زمانًا يعتدُّ به مع كثرة الدواعي إليه، وغلبتها من مبادي النشو والنماء إلى سنِّ التكليف لا يُمكن إلا بتكرار صرف الدواعي، وحينئذٍ يكون ترك الفسق ملكةً وهي العدالة.

وثالثًا: الوجوه الخمسة كلها ضعيفة:

أمَّا الأول: فلأن رجحان الصدق مع كثرة دواعي الكذب متوقف على العلم باعتياد المخبر مجانبة الفسق، وهو مستلزم لحصول الملكة.

وأمَّا الثاني: فلأن الصبي لو فرض اعتياده للفسق قبل البلوغ، فالحكم بعدالته بعده ممنوعٌ.

وأمَّا الثالث: فلأن قبول شهادة التائب متوقف على ظهور آثار توبته، وبدوّ سيماء الصلاح عليه.

وأمَّا الرابع: فلأن الملكة أمر باطن، فيستدل بمقارنة الكبيرة ولو مرَّة على عدمها؛ إذ لا تصدر عادةً إلا بعد مقارنة صغائر كثيرة، أمَّا الصغيرة فلا تكون دليلًا عليه لعسر الاجتناب عن جميع الصغائر عادةً، إلا إذا أصرَّ عليها.

وأمَّا **الخامس**: فلأنه لا دليل على أن قبول شهادة الأعرابي كان من فور إسلامه، فلعله كان بعد حين ظهر فيه صلاحه، على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره.

ورابعًا: ترجيح العدالة بما ذكره ضعيفٌ؛ إذ نعلم قطعًا أن غلبة الهوى ممَّا يحول الفطرة عن سلامتها، والإسلام عن صرافته، إلا ما شاء الله من مخلصي عباده، وقليل ما هم.

مسألة (٢٤٣)

معرفة العدالة والضبط الشهرة، كمالك، والأوزاعي، وشعبة، والسفيانين، وابن المبارك، والليث، ووكيع، وأحمد، وابن معين، وابن المديني وغيرهم؛ لأنها في تحصيل الظن فوق التزكية، ولذا أنكر أحمد على من سأله عن إسحاق بن راهويه قائلًا: مثل إسحاق يسأل عنه؟ وابن معين على من سأله عن أبي عبيد قائلًا: أبو عبيد يسأل عن الناس؟

ثم التزكية، والأصل في مراتبها اصطلاح المزكي، وأرفعها على ما ذكر الذهبي في «الميزان»: حجةٌ، ثقةٌ، بتكرير لفظًا أو معنًى، ثم بالإفراد، ونحو: حافظٌ ضابطٌ، توثيق للعدل يصيره كالأول، ثم: مأمونٌ، صدوقٌ، ولا بأس، ثم: صالحٌ، شيخٌ، ثم: حسن الحديث، صويلح.

وفي الجرح: أكذب الناس، وإليه المنتهى في الوضع، ثم: كذَّاب، وضَّاع، دجَّال، ثم: ساقطٌ، متهم بالكذب والوضع، ذاهب، متروك، ومنه للبخاري: فيه نظرٌ، وسكتوا عنه، ثم: ردُّوا حديثه، ضعيف جدًّا، واهٍ بمرة، طرحوا حديثه، مطرح، ليس بشيءٍ، لا يساوي شيئًا، ففي هذه لا حجية ولا تقوية بالاستشهاد والاعتبار، ثم: ضعيف، منكر الحديث، مضطرب، واهٍ، ضعيف، لا يحتج به، ثم: فيه مقال، فيه خلف، فيه ضعف، ليس بذلك، ليس بالقوي، ليس بالحجة، ليس بمرضى، سيء الحفظ، لين، وفي هذه يصلح الحديث للاعتبار والمتابعات.

في «التحرير»: حديث الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق إلى الحجية، ولغيره مع العدالة يرتقي، وهذا التفصيل أصح من الفصل بلا ونعم، بين الوضوع وغيره.

أقولُ: خبر جمع من الضعفاء قد يكون أقوى وأوثق من خبر فرد من الثقات الأقوياء،

كيف لا؟ والتعدد قد يكون بحيث يوجب تواتر القدر المشترك، وحجيته غير مشروطة بالعدالة، كما في «المُسلَّم»، ولكن تعدد الضعفاء بهذه المثابة مع انفرادهم بالرواية عن الثقات بعيد عن الوقوع جدًّا.

مسألة (٢٤٤)

يثبت التعديل بحكم القاضي العدل، وعمل المجتهد، الشارطين للعدالة، وسكوت السلف عن الطعن في الحديث عند اشتهار روايته كعملهم به؛ إذ لا يسكتون على منكر، فإن قبله بعض، ورده بعض، فكثير يرد، والحنفية يقبل، وليس ذلك من تقدم التعديل على الجرح؛ لأن ترك العمل ليس جرحاً، ومثَّلوه بحديث معقل بن سنان: «أنه قضى لبردع الأشجعية حين ماتَ عنها هلال بن مرة قبل التسمية بمهر مثل نسائها»، قبله ابن مسعود، ورده علي رضي الله عنهما قائلًا: «ما نصنع بقول أعرابي بوَّال على عقبه؟ حسبها الميراثُ، لا مهر لها».

أقولُ: التمثيل عليلٌ؛ إذا ظاهر قول علي رضي الله عنه الجرح، ولكن في صحة القول عنه كلام.

وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب، ثالثها: التفصيل بين من علم أنه لا يروي إلا عن عدل، وبين غيره، وهو الأعدل.

مسألة (٢٤٥)

لا جرح بترك العمل في رواية، ولا شهادة؛ لاحتمال أنه لمعارض، ولا يحد الشهادة بالزنا لعدم النصاب، ولا بالأفعال المجتهد فيها كما مرَّ، وكثرة المزاح غير المفرط، ولا بعدم اعتياد الرواية، ولا بأن ليس له إلا راوٍ واحد، وهو مجهول العين باصطلاح بعض المحدثين، ولا بحداثة السن عند الإتقان.

وأمَّا التدليس: فإما بإبهام الرواية عن المعاصر الأعلى، أو ذكر شيخه تارة باسمه، وتارة بكنيته، وتارة بنسبته إلى قبيلة أو بلد أو صنعة، إيهاماً إما لعلو الإسناد، أو كثرة الشيوخ، فغير قادح، وأمَّا بإسقاط مختلف في ضعفه بين ثقتين، بأن يذكر الأول بما لا يشتهر

من اسمه الموافق لاسم من عرف أخذه عن الثانِي، وهو تدليس التسوية فقادح عند نفاة المرسل، والصحيح قبول المدلس لاجتهاده، وعدم صريح الكذب، إلا أن يكون من أسقطه متفقاً على ضعفه، كذا في «التحرير».

مسألة (٢٤٦)

الجرح والتعديل يثبت بواحد في الرواية، لا في الشهادة عند الأكثر، بل باثنين، وقيل: لا فيهما، ونسب إلى جمع من المحدثين وأكثر الفقهاء، وقيل: نعم فيهما، وعليه الباقلانِي.

الأكثر: لا يزيد شرط على مشروطه، ولا ينقص بالاستقراء، ومن ثمَّة صحَّ في الأصح تزكية كل عدل، ولو عبدًا أو امرأة في الرواية دون الشهادة.

وأورد في «العضدي» شهود الزنا، وفي «شرح الشرح»: شاهد الهلال، فإن التعديل فيهما باثنين، فنقص في الأول وزيد في الثانِي.

وأجيب في «شرح الشرح»: بأن الأصل هو المساواة، وإنَّما ثبتَ الزيادة والنقص بالنص للاحتياط في درء العقوبة وإيجاب العبادة.

ورد في «التحرير»: بأنه لا يدفع النقض.

الموجبون: للعدد مطلقاً: **أوَّلًا**: شهادة، فيتعدد كسائر الشهادات.

وعورض بأنه إخبار فيتوحد كسائر الإخبار.

ودفع بأن الشهادة أخص من الإخبار فتختص باعتبار ما لا يعتبر في غيرها.

ورد في «المُسلَّم» بأن مراد المعارض أنه إخبار مغاير للشهادة، ولذا يقبل فيه العبد.

وثانيًا: العدد أحوط لدفع احتمال العمل بما ليس بحديث.

وعورض بأن في الإفراد دفع احتمال ترك العمل بالحديث.

ودفع في «التحرير»: بأن شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع.

ورد في «المُسلَّم»: بأنه لو تم لأوجب تعدد الراوي.

أقولُ: محصل الدفع ترجيح أحد الاحتياطين المتعارضين، ليندفع المعارضة.

فإن قيل: بعد دفعها ينتقض الدليل بكفاية الواحد في الرواية.

قلنا: هو ثابت بما مرَّ من الدلائل، وإنما يتمسك باختيار الأحوط فيما لم يقم فيه دليلٌ، أو قام دليلان متعارضان.

ثم في «التحرير»: أوجه الأقوال الإفراد فيهما، وأمَّا حديث الاحتياط، فلا محل له؛ إذ الاحتياط إنَّما يكون عند تعارض دليلين بالعمل بأشدهما، وإنما التزكية ثناء خاص فيثبت بمجرد الخبر، فاشتراط الزيادة من خبر أخر، بلا دليل.

مسألة (٢٤٧)

أكثر الفقهاء والمحدثين: لا يقبل الجرح إلا مبيناً، بخلاف التعديل، وقيل: بعكسه، وقيل: لا يكفي الإطلاق فيهما، وقيل: يكفي فيهما.

ونسب في «المختصر» إلى القاضي الباقلاني، وأنكره في «التحرير»، وإن وقع من إمام الحرمين والغزالي، إذ قيَّد كفاية الإطلاق في الجرح بشرط كون الجارح عالماً، ولم يصرح بهذا الشرط في التعديل، ففيه احتمالان.

وفي «التقرير»: بل شرطه فيه أيضاً، وعن إمام الحرمين: اشتراط العلم في كفاية الإطلاق فيهما، وعليه الغزالي، والرازي، فالمذاهب أربعة أو خمسة.

الأكثر: التعديل لا يقبل التفصيل، فلا تكليف به، بخلاف الجرح، فبالبيان يعلم صحته وخطأه، واحتج الشافعية بأن للجرح أسباباً مختلفاً فيها.

وأورد عليه في «شرح الشرح»: إن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة، والاختلاف فيها اختلاف فيها.

وعورض الدليلان: بأن عمل أصحاب الكتب على إبهام التضعيف غالبًا فكان كالإجماع.

وأجيب: بأنهم عرف منهم صحة الرأي في الأسباب، حتى لو عرف خلافه لا يقبل.

أقولُ: لا يخفى أن اختلاف الآراء غير نادر، وصحة الكل غير معلوم، فالأولى ما قيل: إن الجرح المبهم وإن لم يوجب الحكم، فلا أقل من أن يوجب التوقف كالجهالة.

العاكسون: كثرة التصنع مريب في العدالة، بخلاف الجرح.

قيل عليه: يلزم من انتفاء التصنع انتفاء المانع مطلقًا فلعل الاختلاف في الأسباب مانع.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن الجرح لا يختلف ظاهرًا وباطنـًا، بخلاف العدالة.

وفي «حواشيه»: حاصله أنه ليس استدلالًا بانتفاء المانع الخاص، بل بأن العدالة تلتبس على المزكي، بخلاف الجرح.

أقولُ: اختلاف الآراء في الأسباب مظنة التباس الحق بالباطل، فيجب البيان ليعلم هل هو موافق لرأي من يتمسك بالمروي أو لا؟

ثم في «المُسلَّم»: يرد أنه لا يستلزم البيان، بل التحري للمزكي.

أقولُ: بل يلزم البيان ليعلم هل أدى حق التحري، أو اكتفى بظاهر الحال.

النافون: للإطلاق فيهما: لو اكتفى به لثبت مع الشك للالتباس في الأسباب.

وأجيب في «المختصر»: بأنه لا شك مع إفادة قول العدل الظن.

ودفع في «التحرير»: بأن الشك لازم من احتمال الغلط للتصنع، واعتقاد ما ليس بقادح قادحـًا.

أقولُ: فيه أنه إنما يلزم لو كان وجود احتمال الغلط مساويـًا لعدمه.

المطلقون: فيهما: الشهادة من غير بصيرة مجازفة، والإطلاق في محل الخلاف تدليس، وكل مناف للعدالة.

وأجيب في «المختصر»: بأنه رُبَّما لا يعرف الخلاف، أو يبني الأمر على اعتقاده.

ورد الأول في «التحرير»: بأنه ينافي البصيرة بالفن.

أقولُ: إنما يتم لو كان وضع المسألة في المتبصرين.

والثانِي في «المُسلَّم»: بأنه إنما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح، لا الحاكم والمجتهد، وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد يدل على خلافه.

أقولُ: على اعتبار مذهب الحاكم والمجتهد إنما يلزم كون البانِي على اعتقاده مدلسـًا، لو كان عارفـًا بمذهبهما، ولم يبين الحال مع سؤالهما عنه، ولزوم هذين الشرطين ممنوع.

إمام الحرمين: في غير العالم شك، وهو ظاهر.

مسألة (٢٤٨)

إذا تعارض الجرح والتعديل يرجح الجرح، وقيل: بل التعديل، كذا في «العضدي» مخالفاً «للمختصر»، فإن المذهب الثانِي فيه ترجيح كل بدليل خارج.

وفي «التحرير»: المعروف مذهبان: تقديم الجرح مطلقاً، ولو كان الجارحون أقل، وهو المختار، وتقديمه إلا عند أكثرية المعدلين.

وأمَّا تقديم التعديل مطلقاً، فلا يعرف قائله، ووجوب ترجيح أي منهما بمرجح مخالف لما حكى الباقلانِي، والخطيب البغدادي، من الإجماع على تقديم الجرح عند التساوي؛ ولكن حكى المازري عن بعض المالكية: الاعتبار بالمرجح مطلقاً، ومحل الخلاف ما إذا أطلقا، أو عيَّن الجارح سبباً لم ينفه المعدل، أو نفاه لا بيقين.

أمَّا إذا نفاه يقيناً، كقول الجارح: قتل فلاناً يوم كذا، وقول المعدل: رأيته حيًّا بعده، يصار إلى الترجيح اتفاقاً، ولو قال: تابَ عنه، قدم التعديل.

الجمهور: في تقديم الجرح جمع بينه وبين التعديل؛ إذ غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه فظن عدالته، وظاهر قول الجارح أنه علم فسقه، فالحكم بالجرح تصديق لهما، وهو أولى.

وعلى هذا لا يرد ما في «المُسلَّم»: بناء الدليل على أن الجرح لا يجوز عن ظن، فإن تمَّ تمَّ.

فائدة: قال الذهبي وهو من أهل المعرفة التامة بأحوال الرجال: لم يجتمع علماء هذا الشان على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة.

مسألة (٢٤٩)

الأكثر: الصحابة كلهم عدول، وقيل: هم كغيرهم؛ وقيل: بل إلى ظهور الفتن، كذا في «المختصر»، وفسَّره جمهور شراحه: بما في آخر عهد عثمان رضي الله عنه.

وفي «العضدي»: ما بين علي ومعاوية رضي الله تعالى عنهما، فلا يقبل الداخلون فيها مطلقـًا إلا بتزكية؛ لأن الفاسق غير معين.

والمعتزلة وكثير من الأشاعرة: عدول إلا من قاتل عليًّا رضي الله عنه ولم يتب.

وكأنَّهم لم يعتبروا الاجتهاد في الباب، بناءً على أن دوران الحق مع علي رضي الله عنه ممَّا لا مراءَ فيه ولا امتراءَ.(١)

الجمهور: أوَّلًا: ﴿جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، قيل: كثيرًا ما يسند الفعل إلى الجماعة باعتبار البعض. وأجيب: بأنه مجاز، والأصل الحقيقة.

وفيه أن العرف استمر على إجراء حكم الأكثر على الكل، حتى لا يفهم من نحو: بنو تميم شجعان، إلا غلبة الشجاعة فيهم، لا أن ليس فيهم جُبَّان، على أن الخطاب فيه غير مختص بمن أسلم قبل نزوله.

وثانيـًا: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، الآية.

قيل: لا يدل على العدالة أصلًا، ودفع في «المُسلَّم»: بأنه لا شك أن فيهم عدولًا اتفاقـًا، وظاهر أن العدول والفساق يتباغضون كل فريق مع صاحبه، ولا يتراحمون.

أقولُ: التراحم ثابت بين المؤمنين بحكم الإيمان، ووجود التباغض في الجملة لا ينافيه، كيف؟ وقد وجد بين الصحابة في زمان الفتن، بل في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم.

وثالثـًا: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أصحابي كالنجوم»، الحديث.

وفيه ما في «المُسلَّم»: أن المراد الذين لهم مزيد اختصاص بالصحبة، لا من وقع له صحبة ولو ساعة، بدليل أن الخطاب في «اقتديتم» كان لبعض الحاضرين، واقتداؤهم بالأصحاب به يستلزم خروجهم عنهم.

أقولُ: على أن الحديث ضعيف، كما في «التقرير».

---

(١) هكذا تم التصحيح في (أ)، وهكذا في (ج)، وفي (ب) بعد قوله: ولم يتب: (أقول: الأقرب إلى العدل: إلا من قاتلَ لا عن اجتهاد، ولعلهم بنوا على أن دوران الحق...) إلخ.
وذكر الناسخُ علةَ هذا الاختلاف في هامش نسخة (أ) فقال بالفارسية: اين مسئله از اول تا آخر بخط مؤلف تغير يافته، نسخهاى كه پيش از تغير انتساخ يافته مطابق اين نسخه شود.

ورابعـًا: «خير القرون قرني».

قيل: لا يدل على العدالة.

ودفـع في «المُسـلَّم»: بـأن العدالـة إنمـا اعتبرت؛ لأنها دليل رجحان الصدق الذي له الاعتبار في الباب، والحديث يدل عليه بدليل قوله صلى الله عليه وآله وسـلم: «ثم يفشـو الكذب».

أقولُ: عدم فشو الكذب وشيوعه في القرن الأول لا يستلزم عدم كذوب فيه أصلًا، كيف؟ وقد ورد: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

وخامسـًا: «لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبـًا ما نال مدى أحدهم».

وفيه ما في الثالث.

وسادسـًا: ما تواتر عنهم من الجد في الامتثال، وبذل الأنفس، والأموال.

قيل: التواتر عن الجميع غير مسلَّم، والبعض لا يفيد.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن هذا دليل لعدالة البعض، الذين عمدة خلاف الخصم فيهم، وهـم الخلفـاء ونحوهـم، وإنكار التواتـر فيهم مكابرة، وأمَّا الدخـول في الفتن فبالاجتهاد، والعمل به واجب اتفاقـًا، ولا تفسيق بواجب.

أقولُ: قد يمنع كما في «المُسلَّم» في بحث الإجماع، كون أصحاب صفِّين مجتهدين في مقاتلة علي رضي الله عنه،[1] كيف؟ ولو صحَّ لحاجوه بما لاح لهم.

وأيضـًا لكان علي رضي الله عنه واجب القتال ولو بحكم الاجتهاد، ولا يتفوّه به إلا من ركب شططـًا، وكان أمره فرطـًا، نعم ينبغي أن يلتمس لهم عذر ما، وعلى الجملة فيجب الكف عن ذكر الصحابة رضي الله عنهم إلا بخير تأدبـًا معهم.

(١) هكذا تم التصحيح في (أ)، وهكذا في (ج)، وفي (ب): (أقول: كون معاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهما مجتهدين إن سلم فكونهما عملا بالاجتهاد في مقابلة علي رضي الله عنه ممنوع، كيف؟ ولو صحَّ لحاجاه بما لاحَ لهما...) إلخ.
وليس في هذه النسخة قول المؤلِّف: (نعم ينبغي أن يلتمس لهم...)، إلى آخره، وإنما زِيد في (أ) بعد التصحيح على هامش النسخة، والنص موجود في (ج) في الصلب.

مسألة (٢٥٠)

الصحابي عند جمهور الأصوليين كما اختاره ابن الهمام: من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم متبعاً له مدةً، يطلق معها الصاحب عرفاً، بلا تحديد في الأصح، وقيل: ستة أشهر، وابن المسيب: سنةً، أو غزوةً.

وعند جمهور المحدثين، كما اختاره ابن الحاجب: من لقيه مسلماً وماتَ على إسلامه، وإن ارتد ثم عاد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم كعبد الله بن سرح.

وأمَّا من عاد بعد وفاته كقرة بن هبيرة، والأشعث بن قيس، ففيه خلاف.

في «التحرير»: والأظهر النفي.

وفي «التقرير»: ذهب شيخنا الحافظ إلى أنَّ العائد إلى الإسلام داخل في الصحابة مطلقاً، ويدل عليه أن الأشعث قبل منه أبو بكر إسلامه، وزوَّجه أخته، ولم يتخلف أحد عن ذكره في الصحابة، لكن الأول أوجه دليلًا.

أقولُ: لأن الردة مُحبِطة بالنص.

ثم الخلاف وإن كان لفظيًا، ولكن يتفرع عليه حكم التعديل، وعلى هذا فالأقرب من الصواب على اعتبار تعديل الكل اصطلاحاً الأصوليين، فإن تعديل الكل على متعارف المحدثين بعيد، كيف لا؟ وقد قال عُمر رضي الله عنه في فاطمة بنت قيس: «لا ندري أصدقتَ أم كذبتَ؟» وقال علي رضي الله عنه في معقل: «ما نصنع بقول أعرابي؟»، وكان فيمن لقيه صلى الله عليه وآله وسلم من يقارف بعض الكبائر.

وقيل: الصحابي من اجتمع له طول الصحبة والرواية.

في «المُسلَّم»: هو بعيد لغةً وعرفاً، وقريب تعديلًا.

أقولُ: طول الصحبة قلَّما ينفك عن الرواية، فالبعد لغةً وعرفاً غير ظاهر.

الأصوليون: **أوّلًا**: المتبادر من أصحاب الجنة وأصحاب الحديث الملازمون.

وأجيب: لعرف خاص فيهما، لا بالوضع، ولا نسلم مثله في الصحابي، كذا في «العضدي».

أقـولُ: المتبادر من: أصحاب أبي حنيفة والشافعي، خواص تلامذتهما، ومن: أصحاب فلان، خاصته وخلصانُه، فكان المنع مكابرةً.

وثانيـاً: يصح نفي الصحابية عن الوافد والرائي لحظةً، والحمل على نفي الأخص أعني: الصحبة اللازمة، خلاف الظاهر.

المحدثون: أوَّلًا: الصحبة يحتمل القلة والكثرة، كالزيادة.

وثانياً: لو حلف: لا يصحبه، حنث بلحظة اتفاقاً، كذا في «المختصر».

وأورد عليه: أن ذلك إنما يأتِي في الصاحب لغة، وأمَّا الصحابي فلا.

في «المُسلَّم»: وأيضاً منقوض بمن ارتد، بل بالكافر، وفي «حواشيه»: يمكن دفعه بأن التخصيص في العُرف بالموت على الإسلام اتفاق، وإنما النزاع في الزائد.

أقولُ: إن سلم المستدل طروء وضع عرفي، انهدم أساس استدلاله وهو ظاهر.

فائدة: قيل: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة، ممن سمع وروى عنه، وأفضلهم: الخلفاء، ثم باقي العشرة المبشرة، ثم أهل بدر، ثم أحد، ثم بيعة الرضوان.

وأولهم إسلاماً من الرجال: أبو بكر، ومن الصبيان: علي، ومن النساء: خديجة، ومن الموالي: زيد بن حارثة، ومن العبيد: بلال، وأكثرهم حديثاً أبو هريرة، وابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وأنس، وجابر رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

مسألة (٢٥١)

من أخبر عن نفسه بأنه صحابي صدق، إذا كان عدلًا معاصرًا؛ لأن الظاهر صدقه وإن كان فيه ريبة؛ لأنه يدعي لنفسه رتبةً، ولذا يفيد ظنًّا ضعيفاً، لا كإخبار غيره به، وليس ذلك كتعديله لنفسه للزوم الدور هناك، لا هنا؛ إذ يتوقف التصديق بخبره على عدالته، لا على صحابيته، وأمَّا من لم يكن معاصرًا كرتن الهندي[1]، ادعى الصحبة بعد ست مائة، وروى أحاديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم سماعاً، فيجب تكذيبه عند جمهور

(١) هو رتن بن عبد الله الهندي، انظر للتفصيل: الإصابة (٢/ ٤٣٤-٤٤٥) رقم (٢٧٦٦) ط: العلمية.

المحدثين والأصوليين؛ لخروج دعواه عن حيز الإمكان العادي.

مسألة (٢٥٢)

لرواية الصحابي عبارات:

الأولى: قال لنا، وأخبرنا، وحدثنا، ونحوه حجة بلا خلاف.

والثانية: قال عليه وآله الصلاة والسلام، فيحمل على السماع.

والقاضي الباقلانِي: يحتمل الإرسال؛ لكثرة رواية صحابي عن آخر، فيبنِي على مسألة التعديل، فإن شمل الكل قبل، وإلا لا.

وأمّا رواية الصحابي عن تابعي فغير معروف، إلا ما عن كعب الأحبار في الإسرائيليات.

الثالثة: سمعتُه أمر بكذا، أو نَهى، فالأكثر: حجة، وتوقف إمام الحرمين؛ لأنه يحتمل أنه توهم مما معه من صيغة، أو شاهده من فعل، وكان الأمر بخلافه.

وأجيب: بأنه احتمال بعيد، لا يمنع الظهور.

الرابعة: صيغة المجهول كأُمرنا، ونُهينا، وحُرم، وأُبيح، الأكثر: حجة؛ لأن الظاهر كون فاعله وهو عليه الصلاة والسلام، وقيل: لا؛ لاحتمال أنه أراد أمر بعض الأئمة، أو ظاهر الكتاب، أو ما استنبطه بالقياس.

الخامسة: من السنة الأكثر حجة؛ لظهور سنته عليه وآله الصلاة والسلام، وكثير من الحنفية وبعض الشافعية تعم سنة الخلفاء.

السادسة: كنا نفعل، أو كانوا، فالأكثر ظاهر في عمل الجماعة، فكنقل الإجماع.

وقيل: ليس بحجة، وإلا لما جاز المخالفة، وهو منتف بالإجماع.

وأجيب: بمنع الملازمة لظنية الطريق كخبر الواحد.

في «التحرير» و«التقرير»: وأمّا جعل ذلك القول رفعاً، كما فعله الحاكم، والإمام الرازي فضعيفٌ؛ إذ لا يفهم نسبته إليه عليه وآله الصلاة والسلام، نعم لو زاد: في عهده، أو: وهو يسمع فرفعٌ؛ لأن الظاهر إطلاعه عليه وآله الصلاة والسلام مع تقريرهم عليه.

السابعة: عن النبي عليه وآله الصلاة والسلام، فابن الصلاح وجماعة: محمولٌ على السماع، والجمهور: محتمل للإرسال.

مسألة (٢٥٣)

حمل الصحابي مجملًا، كالقرء على أحد محتمليه تعين، ووجب قبوله لا تقليدًا، بل لأن الظاهر أنه لم يحمل إلا لقرينة عاينها، ولو حمل ظاهرًا على غير ظاهر كتخصيص العام فالأكثر: على اعتبار الظهور لا الحمل، ومن ثَمَّة قال الشافعي: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرتُه لحاججتُه.

في «المُسلَّم»: الشافعي مطالب بالفرق بين المسألتين، ولو قيل: ترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح لم يبعد.

والحنفية والحنابلة: على العكس؛ لأن الظاهر أنه إنما ترك الظاهر لدليل سمعه أو رآه، وأمَّا تجويز خطأه بظن ما ليس بدليل دليلًا فمستبعد، ولو ترك العمل بنص رواة تعين علمه بالناسخ، واحتمال جعله ما ليس بناسخ ناسخًا أبعد، فيجب اتباعه، خلافًا للشافعي.

قيل: لا فرق بين الصحابي وغيره في العمل، بخلاف ما رواياه.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن للصحابي مشاهدة، ومن ثَمَّة اعتبر حمله في المجمل اتفاقًا، بخلاف راوٍ غيره، وإن عمل بخلاف خبر صحابي غيره، فالحنفية: إن كان مما يحتمل الخفاء كخبر القهقهة لم يعمل به أبو موسى، فلا يقدح لاحتمال عدم علمه به؛ لأنه من نوادر الوقائع، وإلا فقادح، كحديث التغريب: حلف عُمر رضي الله عنه أن لا ينفي بعد ما بلغه لحاق من غَرَّبه مرتدًا بالروم، وقال علي رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنةً.

ولا يخفى أن مثله لا يخفى على مثلهما، وإن كان غير صحابي ولو أكثر الأمة فالعمل بالخبر، إلا أن يكون فيه إجماع أهل المدينة عند المالكية.

مسألة (٢٥٤)

رواية غير الصحابي تستند إلى أمور ستة:

(١) قراءة الشيخ عليه (٢) وعكسه (٣) وقراءة غيره على الشيخ بحضوره (٤) وإجازة

الشيخ له أن يروي عنه (٥) ومناولته كتاباً يروي عنه ما فيه (٦) وكتابته إليه بما يرويه.

والأول أعلى في الأصح، سواء قرأ الشيخ من حفظ أو كتاب، ويتلوه: قراءتك على الشيخ، أو قراءة غيرك وهو يسمع، وكل منهما يسمى العرض، ويفيد تقرير الشيخ للمعروض، سواء اعترف أو سكت، لا عن غفلة أو إكراه أو مقتض غيرهما، وجمع منهم البخاري على تساوي المرتبتين.

ونسب إلى أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العرض مطلقاً؛ لأن فيه مزيد ضبط المتن والسند، وفي «التحرير»: إنما رجحه على قراءة الشيخ من كتاب، لا من حفظ.

أقولُ: والأشبه ما عليه الأكثر من ترجيح قراءة الشيخ مطلقاً؛ لأن في السكوت عند العرض احتمال الغفلة، أو إيهام الصحبة مع عدمه لغرض.

وأمَّا استدلالهم بقراءة الرسول عليه الصلاة والسلام، ففي «المُسلَّم» تبعاً «للتحرير»: أنه في غير محل التزاع، وكانه لما قيل: إن العرض هناك غير متصور.

أقولُ: بل متصور؛ لاحتمال أن يكون العارض سمعه ممن لا يثق بضبطه، فيعرضه استيثاقاً.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: الكتاب والرسالة، أي: إرسال الشيخ رسولاً إلى آخر ليبلغه الحديث كالخطاب شرعاً، لتبليغه عليه وآله الصلاة والسلام بهما، وعرفاً كما في تقليد الملوك القضاء والإمارة، ويكفي معرفة خطه، وظن صدق الرسول، وضيق أبو حنيفة رحمه الله حيث شرط البينة.

وصيغة الأداء في قراءة الشيخ: حدثنا، وأخبر، وسمعتُه، وقال، وفي العرض: قرأتُ عليه، وقُرئ عليه، وأنا أسمع، وحدثنا بقراءتِي، أو بقراءةٍ عليه، ويجوز الإطلاق أيضاً مطلقاً على المختار، قال الحاكم: على ذلك عهدنا أئمتنا، ونقله عن الأربعة.

وقيل: يجوز في أخبرنا فقط، والمنفرد يقول: حدثني، وأخبرني.

وأمَّا ما ذكره بعضهم من تخصيص التحديث بقراءة الشيخ، والإخبار بالعرض، وتخصيص ضمير الجمع باجتماع الراوي مع غيره، وضمير المنفرد بانفراده، واستحسنه ابن الصلاح، فمستحب لا واجبٌ.

وفي «شرح النخبة»: الفرق بين التحديث والإخبار اصطلاح شاع بين المشارقة، وأمَّا غالب المغاربة فلم يفرقوا، وقيل: الفرق للشافعي وأصحابه، ومسلم وأكثر المحدثين، ونفيه للحجازيين، والكوفيين ومالك، وسفيان، والقطان، والبخاري، وكثير.

وصيغة الكتابة والرسالة: كتب، وأرسل إليَّ، ويجوز: أخبرني، وقيل: لا؛ لعدم المشافهة، ورُد في «التحرير»: بأنه قد يستعمل مع عدمها كأخبرنا الله، لا حدثنا.

وفي «التقرير»: نقل ابن الصلاح عن غير واحد من المحدثين جواز حدثنا، وأخبرنا في الكتابة.

وأمَّا الإجازة: وهي أن يقول: أجزتُ لك أن تروي عنِّي كذا، أو ما صح عندك أنه من مسموعاتِي، أو لك ولغيرك، فصيغتها أجازنِي وأخبرنِي وحدثنِي إجازة.

وهل يقول: مطلقًا؟ فقيل: نعم، والأكثر: لا، وقيل: ولا مقيدًا، بل أنبأنِي، وهو اتفاق.

واختلف في جواز الرواية بالإجازة، فالأكثر على جوازها، وقيل: بمنعها، ونسب في «المختصر» لأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله.

واختلف المجوزون في الإجازة لجميع الأمة الموجودين، ولنسل فلان، وبنِي فلان بحيث يعم المعدومين؛ والمتأخرون وسعوا الأمر في ذلك تبركًا.

في «التحرير»: والأصح الصحة للضرورة.

وأمَّا المناولة: وهي أخص من الإجازة من وجه، فاختلف فيهامثلها.

والحنفية: إن كان الراوي يعلم ما في الكتاب جازت الرواية، كالشهادة على الصك، وإلا فإن احتمل التغير، فلا، وإلا فكذلك، إلا عند أبي يوسف، ككتاب القاضي؛ إذ علم الشهود بما فيه شرط، إلا عنده.

وقال شمس السرخسي: عدم الجواز اتفاقٌ، وتجويز أبي يوسف في الكتاب لضرورة اشتماله على الأسرار، بخلاف كتب الأخبار.

وفي «التحرير»: فيه نظر، بل ذلك في كتب العامة، لا في كتب المحكمة.

وقد اعتبر بعض المحدثين الوجادة، والوصية، والإعلام.

فالوجادة: أن يجد أحاديث بخط من يعرفه.

والوصية: إيصاء الشيخ لشخص بأصله.

والإعلام: أن يعلمه بأنّي أروي كتاب كذا عن فلان، والأصح اشتراط اعتبارها بالإذن، كذا في «شرح النخبة».

فائدة: في «التحرير»: الاكتفاء في هذه الأعصار بكون الشيخ مستورًا، ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه لا ينافي ما تقدَّم، لأنه لحفظ السلسلة عن الانقطاع، وذلك لإيجاب العمل على المجتهد.

مسألة (٢٥٥)

العزيمة في الرواية: حفظ المروي إلى حين الأداء عن ظهر قلب.

والرخصة: تذكره بالنظر إلى مكتوب بخطه، أو خط غيره، معروف أو مجهول.

وإن لم يتذكر وقد علم أنه خطه، أو خط ثقة في يده، أو يد أمين، حرمت الرواية والعمل عند أبي حنيفة رحمه الله، ووجبا عندهما كالأكثر، وهو المختار، كما في «المُسلَّم».

وعلى هذا رؤية الشاهد خطه في الصك، والقاضي في السجل، وعن أبي يوسف: الجواز في الرواية والسجل، لا الصك، وعن محمد في الكل تيسيرًا.

لنا: **أوَّلًا**: كما في «التحرير»: عمل الصحابة بكتابه عليه السلاة والسلام بلا رواية راوٍ لما فيه، بل لمعرفة الخط، والوثوق بأنه منسوب إليه عليه الصلاة والسلام.

وأورد في «المُسلَّم»: أنه قياس مع الفارق، على أن القرينة قد تفيد القطع.

وفي «حواشيه»: الفرق أن هناك رواية الكتاب، وهنا رواية ما في الكتاب.

أقولُ: رواية الكتاب إنما تقصد لما فيه، فلا فرق في المقصود، وكون القرينة مفيدة للقطع غير مطرد، ونحن نقطع بأنهم لم يتوقفوا في العمل إلى القطع.

وثانيًا: النسيان غالب، فلو لزم التذكر بطل كثير من الأدلة الشرعية.

وأجيب في «التحرير»: بأن غلبة النسيان بعد معرفة الخط ممنوعٌ.

أقولُ: كان المنع ليس في محله؛ إذ الاستقراء شاهد بكثرة النسيان لأكثر أفراد الإنسان،

حتى أن كثيرًا ممن يكتب المجاميع الكبار رُبَما لا يتذكر إلا قليلًا ممَّا فيه.

وثالثًا: معرفة خطه وهو في يده يقتضي الظن، وعدم التذكر غير مانع ضرورة.

أقولُ: للخصم أن يقول: لو سلم الظن مع اشتباه الأمر لتشابه الخطوط، فالكلام في اعتبار مثل هذا الظن شرعاً، لجواز أن يكون كالظن بخبر المجهول أو الفاسق عند التحري.

ثم في «المُسلَّم»: أن أبا حنيفة رحمه الله احتاط في باب السنة جدًا، فمنع الكتاب والرسالة إلا بالبينة والإجازة، ولم يعمل بالخط إلا متذكرًا، ولهذا قلَّت الروايات عنه؛ وذلك لأن السنة أصل الدين كالكتاب، وفيها وإن لم يجب التواتر، لكن إرخاء عنان التوسعة مطلقاً تأسيس للتعارض والتشاجر، وفتح باب التقصير والبدعة، ألا ترى إلى تحليف علي رضي الله عنه كيف احتاط.

أقولُ: للشافعية أن يقولوا: أكثر ما يثبت بالسنة الوجوب والحرمة، والاحتياط فيهما العمل، ولو سلم أن الاحتياط في تركه، فنحن احتطنا، حيث لم نلحق بالسنة قول الصحابي، ولم نعمل بخبر المستور، ولم نقبل المرسل، ثم لا يتأتى لكم التمسك باحتياط علي رضي الله عنه؛ لأنكم لا ترون التحليف.

والعجب أن صاحب «المُسلَّم» اختار في جميع ما حكم فيه باحتياط أبي حنيفة خلاف قوله، فما هو إلا كمن يفتي بخلاف ما يراهُ.

مسألة (٢٥٦)

العزيمة في الرواية: رعاية اللفظ المسموع.

والرخصة: نقله بمعناه، وإنما يجوز للعالم باللغة المتفقه في الشريعة.

وفخر الإسلام: إلا في نحو المشترك، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، لا في العام والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز.

في «المُسلَّم»: وفيه تحكم.

أقولُ: بل الفرق أن معانِي الأول خفية، فعسى أن يقع الخطأ في نقلها، بخلاف الأخيرين، وقيل: إنما يجوز بمرادف فقط؛ وقيل: يجوز إلا في جوامع الكلم، كـ«الخراج

بالضمان».

وعن ابن سيرين وأبي بكر الجصاص: منعه، وعن مالك: أنه كان يشدد في باء القسم وتائه، وحمل على المبالغة في مراعاة الأولى.

لنا: **أوَّلًا**: نقلهم أحاديث وقائع متحدة بألفاظ مختلفة ولم ينكر.

وثانيـًا: عن ابن مسعود وغيره: قال عليه الصلاة والسلام كذا، أو نحوه، أو قريب منه، قيل: هذا لنا، لا علينا؛ إذ لو كفى المعنى للغا قوله: كذا.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن مقصودهم أنه على كل تقدير تحديث فهو عليكم، فعليكم بالتأمل.

أقولُ: الظاهر أن نزاع المانعين في جواز النقل بالمعنى مع تذكر اللفظ، لا في أنه تحديث، فلا تقريب.

وثالثـًا: الإجماع على جواز تفسيره بالعجمية، فبالعربية أولى.

وأجيب بأنه لضرورة إفهام العجم.

ورابعـًا: المقصود المعنى؛ لأنه وحي غير متلو، ولم يتغير.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: لا نسلم أنه المقصود، بل التبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أيضا، ولو سُلم لا نسلم أنه علة تامة للجواز؛ لجواز المانع، وهو الانحطاط إلى كلام الآحاد.

أقولُ: التبرك باللفظ غايته الاستحباب، ولا نزاع فيه، وانحصار المقصود الأصلي الذي لا يجوز الإخلال به في المعنى ظاهر، ومنعه مكابرة، وبعد تسليمه فمنع كفاية المعنى مسندًا بجواز المانع أشد مكابرة؛ إذ لو كان البلاغة مما لا يجوز الإخلال به، لم ينحصر المقصود في المعنى ضرورة، على أن فوت البلاغة غير لازم؛ لجواز نقل المعنى بلفظ بليغ.

المانعون: **أوَّلًا**: «نضَّر الله عبدًا سمع مقالتي فوعاها»، الحديث، رواه أحمد، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان وغيرهم.

وأجيب في «المختصر»: بأنه دعاء لمن نقله بصورته؛ لأنه أولى، ولا منع فيه للاكتفاء بالمعنى.

وفي «العضدي»: بأن الناقل بالمعنى يؤدي كما يسمع، ولذا يقول المترجم: أديتُه كما سمعتُه.

وثانيـًا: تجويزه يؤدي إلى اختلال مقصود الحديث؛ لتفاوت الناقلين في فهم دقائق المعانِي، فإذا تكرر النقل وقع تغير فاحش.

وأجيب: بأن الكلام فيما إذا لم يتغير المقصود أصلًا.

وثالثًا: ما قيل: لو صحَّ، لزم تقليد الراوي؛ لأن المجتهد إنما يجتهد في لفظه حينئذٍ.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: إن بقي معنى النبي عليه الصلاة والسلام على ما هو الظاهر من العالم المتفقه، فاللفظ تابعٌ، وإلا فلا نزاع، على أنه لا يمنع بمرادف.

مسألة (٢٥٧)

حذف بعض الخبر ورواية باقيه جائز، إن استقل كل منهما؛ إذ هما كخبرين، لا إن كان المحذوف مغيرًا للباقي كالغاية نحو: لا تباع النخلة حتى تزهي: أي: تحمر، والاستثناء نحو: لا يباع مطعوم بمطعوم إلا سواءً بسواءً.

وقيل: لا مطلقـًا، وقيل: نعم، إن روى مرة تامًّا، والأولى: الإتمام اتفاقـًا.

لنا: ما عرفتَ من أنهما عند عدم التعلق المغير كخبرين، وأنه قد شاع وذاع من الأئمة بالاستقراء من غير نكير.

ومثل في «التحرير» للاستقلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «المُسلِمون تتكافأ دماءهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويرد عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم»، أي: يتساوي وضيعهم، وشريفهم قصاصـًا وديةً، ويقوم بعهدهم، وأمانِهم أقلُّهم، فليس لأعزهم نقض أمان أذلهم.

ويرد عليهم: بقية المأخوذ من الغنيمة من أبعد من عسكرهم، نحو أهل الحرب للإغارة عليهم، بعد استيفاء ما شرط لهم الإمام منها، وهم كاليد الواحدة في التعاون

والتناصر على عدوهم، كذا في «التقرير».

مسألة (٢٥٨)

إذا انفرد العدل بزيادة مثل: دخل البيت ودخله وصلى، فإن اتحد مجلس السماع وكان غيره من الرواة بحيث لا يغفل مثلهم عن مثلها عادةً، لم يقبل، وهو الشذوذ الممنوع، وإلا فالجمهور يقبل، وقيل: لا، وعن أحمد روايتان، وإن تعدد قيل: اتفاقاً، وإن جهل فأولى بالقبول من الاتحاد، لاحتمال التعدد.

لنا: عدل جازم فيجب قبوله؛ إذ عدم رواية غيره لا يصلح مانعاً.

المانعون: الظاهر وهم المنفرد.

وأجيب: بأن وهم السماع فيما لم يسمع العبد من الغفلة عما حضر.

وأورد في «المُسلَّم»: هذا باطلٌ أن سماع واحد مع عدم سماع واحد مجوز، لكن سماع واحد مع عدم سماع جماعة شاركوه في التوجه لا يخفى بُعده.

وفي «حواشيه»: لا يبعد أن يقال: إذا بلغ إلى درجة البعد خرج عن محل النزاع.

ثمَّ في حكم زيادة المتن زيادة الإسناد، كأن يسند أو يرفع أو يصل واحد، ويرسل أو يقف أو يقطع آخرون، وإنَّما قدم الجرح على التعديل لزيادة العلم فيه كما مرَّ.

هذا كله إذا تعدَّد الرواة، وفي حكم تعدد المرات من واحد، بأن يروي الزيادة مرَّة ويحذفها أخرى، فلا يقبل إن كثرت مرَّات الحذف، بحيث غلب على الظن السهو في الزيادة، إلا أن يقول: سهوتُ في الحذف، كذا في «شرح الشرح».

وفي «التحرير»: الوجه حمل حذف الراوي الواحد على السهو مطلقاً، كالحنفية فيما عن ابن مسعود رضي الله عنه في روايةٍ: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة»، وفي أخرى لم يذكر القيام، فقيَّدوا به حملاً على الحذف نسياناً، لا حملاً للمطلق على المقيد.

ثم في «شرح الشرح» عن الكتب المشهورة: إن كانت الزيادة معارضة للأصل وتعذر الجمع، لم يقبل.

وفي «التحرير»: مقتضى إطلاق الجمهور ودليلهم القبول مطلقاً، وسلوك سبيل

الترجيح عند تعذر الجمع، والله تعالى أعلم.

مسألة (٢٥٩)

إذا كذب الأصل الفرع سقط الحديث للعلم بكذب أحدهما، ولا معين، وبه سقط قول السمعاني، ثم السبكي، بعدم سقوطه؛ لاحتمال نسيان الأصل بعد روايته، وقد نقل الإجماع على السقوط، ولكن ظاهر كلام السرخسي، والبزدوي، والدبوسي رحمهم الله اختلاف السلف فيه.

ثم هما على عدالتهما؛ إذ اليقين لا يبطل حكمه بالشك، فتقبل روايتهما في حديث آخر.

في «المُسلَّم»: هذا لو اكتفى بعد التهما بدلًا، ولو وُجه بأن الظاهر عدم الكذب اعتقادًا، ثم بدلًا ومعًا.

أقولُ: حاصل التوجيه: أن القادح في العدالة تعمد الكذب، لا مجرد وقوعه ولو نسيانًا.

فإن قيل: فلم سقط الحديث المكذب فيه؟

قلنا: لوجود خلاف الواقع فيه من أحدهما ولو من غير قصدهما، هذا لو كذب الأصل الفرع، ولو شك فقال: لا أدري، فالأكثر: حجة، وبعض الحنفية كالكرخي، والبزدوي والدبوسي: لا، وعن أحمد روايتان، ونسب القبول إلى محمد، والمنع إلى أبي يوسف تخريجًا من اختلافهما في قاضٍ يقوم البينة بحكمه، وهو لا يذكر.

في «التحرير»: ونسبة بعضهم - يعنِي ابن الحاجب - القبولَ لأبي يوسف غلطٌ، ولم يذكر في المسألة قول لأبي حنيفة، فضمه مع أبي يوسف يحتاج إلى ثبت، يعنِي وليس.

وفي «المُسلَّم»: ضمَّه معه فخر الإسلام، حيث مثل بإنكار الزهري على من روى عنه حديث عائشة رضي الله عنها: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

أقولُ: قيل: ليس بشيء؛ فإن الظاهر من كلام فخر الإسلام جعله مثالًا لإنكار التكذيب، فليس ممَّا نحن فيه.

القائلون: **أوَّلًا:** عدل غير مكذب، فوجب العمل بروايته، كما لو مات الأصل أو جنَّ.

وأورد في «المُسلَّم»: أن توقف الأصل مريب، فلعله يمنع الوجوب ولم يوجد في

المقيس عليه.

أقولُ: للخصم أن يقول: توقف الأصل يحتمل النسيان، فيحمل عليه، فإنه أغلب وأقرب من توهم الفرع سماعه منه ما لم يسمعه.

وبالجملة: فيه تصديق لهما، وهو أولى وأظهر، ونقض الدليل بالشهادة للإجماع على عدم قبول الفرع مع نسيان الأصل، وبنسيان القاضي مع شهادة البينة.

وأجيب: عن الأول بأن باب الشهادة أضيق، ومن ثمَّة اعتبر فيه الحرية، والذكورة، والعدد، وامتنع العنعنة والاحتجاب عن الحاكم، وعين له لفظ أشهدُ.

وعن الثاني: بمنع انتفاء اللازم عند مالك، وأحمد، ومحمد، وإنما يلزم الشافعية.

ولهم: الفرق بأن نسيان الترافع مع طول القيل والقال أبعد من نسيان الرواية فلا قياس.

وثانياً: بأن سُهيل بن أبي صالح روى عن أبيه وعن أبي هريرة رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام: «قضى بشاهد ويمين» فرواه عنه ربيعة، ثم لم يعرف سهيل روايته، فكان يقول: حدثني ربيعة عني؟

وأجيب: بأنه يدل على الوقوع، فأين وجوب العمل؟

قيل عليه: ذلك الواقع لم ينكره أحد، فصار إجماعاً سكوتيًّا، والجواز لا ينفك عن الوجوب بالإجماع.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن جواز الرواية غير جواز العمل، ألا ترى الرواية من غير العدل لم تنكر، ولا يدل على الجواز، وبأن الإجماع على عدم الانفكاك ممنوع؛ لما تقرر عند الحنفية أن الراوي إذا لم يظهر حديثه، جاز العمل به ولم يجب.

المانعون: قال عمَّار لعُمر: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذا أنا وأنت في سرية، فَأَجْنَبْنَا فلم نجد الماء، فأمَّا أنت فلم تصل، وأما أنا فتَمَعَّكْتُ فصليتُ، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما كان يكفيك ضربتان»، فلم يذكر عُمر رضي الله عنه؛ حيث لم يرجع عمَّا رآه من عدم إجزاء التيمم للجنب.

وأجيب: بأنه في غير محل النزاع، فإن عمارًا لم يرو عن عُمر، كذا في «البديع».

ورُدَّ: بأن نسيان غير المروي عنه في حادثة مشتركة إذا منع القبول، فنسيان المروي عنه روايته أولى.

في «التحرير»: فالوجه في الجواب أن رد عُمر رضي الله عنه لا يلزم الراوي يعني عمارًا لقيام دليل القبول.

في «التقرير»: لأنه جزم بصحة الحادثة فيلزمه العمل بمقتضاه، بل لا يبعد أن يجب على كافة الناس؛ لما في سُنن أبي داود قال عُمر: «يا عمار اتق الله، فقال: يا أمير المؤمنين إن شئت والله لم أذكره أبدًا، فقال: كلَّا، والله لنولينك من ذلك ما توليت».

مسألة (٢٦٠)

المرسل: قول العدل: (قال عليه الصلاة والسلام)، مع حذف من السند، وقد يقيد بالتابعي، وهو المشهور عند المحدثين، أو بغير الصحابي، كما في «المختصر»، وكلٌّ اصطلاحٌ، والأول هو المشهور عند الأصوليين.

فإن كان صاحب الإرسال صحابيًّا قبلَ، إلا عند شذوذ، كأبي إسحاق الإسفرائيني، وقد حكى الاتفاق بناءً على ندرة الخلاف، وعن الشافعي: إلا إذا علم إرساله.

وإن كان غير صحابيٍّ، فالأكثر: يقبل مطلقـاً، حتى قيل: من أسند فقد أحالك، ومن أرسل فقد تكفل لك.

والظاهرية وجمهور المحدثين من عهد الشافعي: لا مطلقـاً، والشافعي: إلا إن اعتضد بإرسال آخر، أو إسناد، أو قول صحابي، أو أكثر العلماء، أو علم أنه لا يرسل إلا عن ثقة، وعيسى بن أبان: إلا من القرون الثلاثة، وأئمة النقل.

والمختار في «المختصر»: القبول من أئمة النقل فقط.

وفي «التحرير»: الحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقـاً، أي: عند الكل.

أقولُ: والأشبه اشتراط العلم بأنه لا يرسل إلا عن الثقات أيضـاً.

لنا: **أوَّلًا**: كما في «التحرير»: جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام يقتضي تعديله للأصل المسقط، وثقته بصدقه، والظاهر عند كونه من أئمة الشان مطابقة اعتقاده.

قال النخعي: إذا قلتُ: حدثني فلان عن عبد الله، فهو الذي رواه، وإذا قلتُ: قال عبد الله، فغير واحد.

وقال الحسن: متى قلتُ لكم: حدثني فلان، فهو حديثه، ومتى قلتُ: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمن سبعين.

ومفاده أن إرسالهم عند اليقين، أو قريب منه.

قيل: الدليل لا يفيد التخصيص بأئمة النقل؛ إذ كثيرًا ما يوجد عدول من غيرهم، علم من عادتهم أنهم لا يرسلون إلا عن كمال الوثوق.

أقولُ: مدفوعٌ بما عرفتَ، أن مطابقة الظن للواقع شأن أئمة هذا الشان، وأمَّا غيرهم فكثيرًا ما يخطئون، بل لعل خطأهم أكثر.

وثانيـًا: كما في «المختصر»: أن إرسال الأئمة من التابعين كالحسن، وابن المسيب، والشعبي، والنخعي ،كان مشهورًا مقبولًا من غير نكير، فكان إجماعـًا.

ولا يلزم تأثيم المخالف؛ لأن الإجماع ظني.

ونقض في «التحرير» بقول ابن سيرين: لا نأخذ بمراسيل الحسن، وأبي العالية، فإنهما لا يباليان عمَّن أخذا الحديث، وهذا وإن لم يستلزم إرسالهما عن غير ثقة؛ إذ مجرد الأخذ لا يستلزم الإرسال، ولكنه ناف للإجماع.

وأمَّا الاستدلال بإرسال الصحابة؛ إذ روى أبو هريرة رضي الله عنه: «**من أصبح جنبـًا فلا صومَ له**»، فلما ردَّت عليه عائشة رضي الله عنها قال: سمعتُه من الفضل.

وروى ابن عباس: «لا ربا إلا في النسيئة» ثم قال: سمعتُه من أسامة، وقال البراء: ما كلما نحدثه سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما حدثنا عنه، ولكنَّا لا نكذب فإنما يتم لو كان شائعـًا ذائعـًا مقبولًا من غير نكير وهو غير معلوم.

القائلون: مطلقـًا: **أوَّلًا**: أرسل أئمة التابعين.

وأجيب: بأنه لا يفيد التعميم.

وثانيـًا: رواية العدل تعديل.

وأجيب: بالمنع في غير الأئمة للقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدري.

الرادُّون: مطلقـًا: **أوَّلًا**: جهالة الذات تستلزم جهالة الصفات.

وأجيب: بالمنع في الأئمة؛ إذ تحديثهم دليل العلم.

وثانيًا: لو قبل لقبل في عصرنا.

وأجيب: بمنع انتفاء اللازم في الأئمة، على أن كثرة الوسائط من أسباب الريبة.

وثالثًا: لو جاز للغا الإسناد.

وأجيب: بالمنع؛ إذ يفيد في غير الأئمة القبول، وفيهم رفع الخلاف وتفاوت مراتب الصحة، وبالجملة: فالتفصيل أدل من الإجمال.

الشافعي: إن لم يكن عاضد لم يحصل الظن.

وأجيب: بالمنع، بل يحصل بدونه لما ذكرنا.

ونوقش في جعله من العواضد: ضم مرسل أو مسند، بأن ضم المرسل ضم غير مقبول إلى مثله، فلا يفيد القبول، وضم المسند لغو؛ لكفايته في العمل وإغنائه عن المرسل.

وفي جعله منها قول الصحابي بما في «المُسلَّم» أنه عنده كقول المجتهد، فالفرق تحكم.

وأجيب عن الأول: بما في «المختصر»: إن الظن قد يحصل بالانضمام.

وعن الثاني: كما في «التحرير»: بأنه يعمل بالمرسل وإن لم يثبت عدالة رواة المسند، وإن سلم فصيرورتهما دليلين يفيد الترجيح في المعارضة.

وعن الثالث: بما في حواشي «المُسلَّم»: إن الفارق احتمال السماع في الصحابي وعدمه في غيره.

فرع: إذا قال العدل: حدثني رجل، لم يقبل في الصحيح، بخلاف: ثقة، ولو اصطلح على معين فلا إشكال.

مسألة (٢٦١)

إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث تعذر الجمع، فالأكثر ومنهم الأئمة الأربعة،

وقيل: غير مالك: يقدم الخبر مطلقاً، وقيل: بل القياس، ونسب إلى مالك مستثنى عنه حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، والمصراة، والعرايا، والقزعة.

وأبو الحسين: إن ثبت العلة بقطعي فالقياس، وإلا فإن قطع بحكم الأصل، فأيهما رجح بالاجتهاد، وإلا فالخبر، وعيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطاً غير متساهل، فالخبر: وإلا فموضع اجتهاد.

أقولُ: شرط الضبط ممَّا لا ينبغي الخلاف فيه.

وفخر الإسلام: إن كان من المجتهدين كالخلفاء الأربعة، والعبادلة فالخبر، وإن كان من الرواة فقط كأبي هريرة، وأنس، فلا يترك إلا عند انسداد باب الرأي، بأن خالف جميع الأقيسة، كحديث المصراة.

والمختار في «المختصر» و«التحرير» تبعاً للآمدي: إن ثبت العلة بنص راجح على الخبر وكان وجودها في الفرع قطعيًّا فالقياس، وإن ظنيًّا فالوقف، وإن ثبتت بمساوٍ، أو مرجوح فالخبر، وتوقف القاضي الباقلاني.

أقولُ: الأشبه ترك الضابط الكلي، واعتبار القوة والضعف بحسب الخصوصيات، فإن الخبر متدرج من القوة المفيدة لظن قريب من اليقين إلى الضعف المسقط له بالكلية، والقياس من الجلاء القريب من دلالة النص إلى الخفاء الملحق له بالتحكم المحض، فمراتب كل ممَّا لا تضبط، والشأن في الموازنة بين المرتبتين، وتقديم أرجح الظنين.

لنا: التَّرجيح للراجح تحتم، ولغيره تحكم.

الأكثر: **أوَّلًا:** ترك عُمر رضي الله عنه القياس في الجنين، وهو عدم وجوب شيء فيه للشك في حياته، بخبر حمل بن مالك أنه عليه الصلاة والسلام أوجب فيه الغرَّة، وهي رقيق يساوي خمس إبل، وقال: لو لا هذا لقضينا فيه برأينا.

وفي دية الأصابع، حيث رأى تفاوتها باعتبار منافعها، فرأى في الخنصر ستًّا من الإبل، وفي البنصر تسعاً، وفي الوسطى عشرًا، وفي المسبحة اثنا عشر، وفي الإبهام خمسة عشر بخبر عَمرو بن حزم: «في كل إصبع عشر من الإبل».

وفي توريث الزوجة من دية زوجها، والقياس: عدمه؛ إذ لم يملكها، إلى غير ذلك ممَّا

شاع ولم ينكر، فكان إجماعاً.

في «المُسلَّم»: إن قيل: اللازم الجواز دون الوجوب.

قلنا: سكوتهم في المنازعات دليل الوجوب.

أقولُ: إن كان النزاع في الجواز، فالسكوت بعد الاحتجاج بالخبر دليل الجواز، لا الوجوب، والصوابُ أن الاحتجاج على الوجوب دليل الوجوب.

وعورض الدليل بترك ابن عباس رضي الله عنه خبر أبي هريرة رضي الله عنه: «توضَّأوا ممَّا مسته النار، فقال: ألا نتوضا بماء الحميم، فكيف نتوضأ ممَّا عنه نتوضأ؟؟».

وخبره: «من حمل جنازة فليتوضَّأ، فقال: لا يلزم الوضوء في حمل عيدان يابسة».

وخبره: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده الإناء».

وكذلك عائشة رضي الله عنها فقال: «لا، كيف نصنع بالمهراس؟» وهو حجر عظيم منقور، أي: كيف نتوضَّأ منه إذا لم ندخل أيدينا فيه.

وأجيب: بأن إنكارهما استبعاد له لظهور خلافه، لا ترك بالقياس.

وأورد في «المُسلَّم»: فيه اعتراف بتأخير الخبر إذا كان القياس أوضح منه.

أقولُ: الاعتراف بذلك غير لازم، بل غاية الأمر ترك الخبر لظهور خطأ راويه بالقرائن.

وثانياً: حديث معاذ، أُخِّر فيه القياس، وأقرَّه عليه عليه الصلاة والسلام.

في «المُسلَّم»: منقوض بتقريره عليه الصلاة والسلام تأخير السنة عن الكتاب، مع أنهما قد يتعارضان.

أقولُ: معارضة السنة للكتاب إذا كانت قطعيةً إنما هو للجهل بالتاريخ، وذلك مستبعد في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا سيَّما من مثل معاذ، فلعله أراد تأخير السنة الظنية، أو أخرها لكونها كالرديف للكتاب مبيِّناً ومتمِّماً له.

وثالثاً: لو قدم القياس لقدم الضعيف؛ لأنه مجتهد فيه من حيث حكم الأصل وتعليله، وتعيين علته، ووجودهما في الفرع، ونفي المعارض فيهما، والخبر مجتهد فيه من حيث دلالته وعدالة راويه.

وأورد في «التحرير»: احتمال الخطأ في حكم الأصل منتف؛ لأنه مجمع عليه.

ودفع في «المُسلَّم»: بأن الإجماع على ثبوت الحكم لا على القطع كظاهر الكتاب.

أقولُ: الإجماع القطعي على ثبوت الحكم يفيد القطع، بخلاف ظاهر الكتاب.

والصواب أن يقال: شرط القياس ثبوت حكم الأصل ولو بظني، كخبر الواحد وظاهر الكتاب، وعورض الدليل بمقدمات الخبر كالإسلام، والعدالة، والضبط، وعدم الناسخ، والمعارض، وأجيب: بأنها احتمالات بعيدة.

المقدمون: للقياس مطلقاً: **أوَّلا**: الاحتمال فيه أقلُّ مما في الخبر، ككذب الراوي، وفسقه، وكفره، وخطأه، والتجوز والنسخ، وأجيب: بالبعد.

وثانياً: ظن القياس من تلقاء نفسه، وفي الخبر من غيره، والوثوق بما في النفس أكثر وأيسر.

وثالثاً: القياس حجة بالإجماع، وهو أقوى من خبر الواحد، ولازم الأقوى أقوى.

أقولُ: هما ضعيفان؛ إذ كون ظن القياس من تلقاء النفس إنما هو من أجل استنباط المعنى بالرأي والنظر، وهو يستلزم زيادة الخفاء الموجب لكثرة احتمال الخطأ، وكما أن القياس مطلقاً حجة بإجماع الجمهور، فكذا خبر الواحد، وإنما الكلام في الخاصين المتعارضين.

مسألة (٢٦٢)

فعله عليه وآله الصلاة والسلام إن وضح كونه جبليًّا، فمباح له ولأمته.

أو كونه مختصًّا به بدليل كالزيادة في النكاح، والوصال في الصوم فذاك.

أو كونه بياناً بقول، مثل: «صلوا كما رأيتموني».

أو بوقوعه بعد إجمال، كالتيمم إلى المرافق، والقطع من الكوع، فالاعتبار بالمبين، وإلا، فإن علم حكمه من الوجوب وغيره فالجمهور، ومنهم الجصاص: أمته مثله.

وقيل: في العبادات خاصة.

والكرخي والأشعرية: مختص به إلا بدليل.

وقيل: كما لم يعلم، وفيه بالنسبة إلى أمته أربعة مذاهب:

الوجوب، والندب، والإباحة، والتوقف للكرخي.

وخامسها: المختار في «المختصر» تبعاً للآمدي: إن ظهر قصد القربة فالندب، وإلا فالإباحة، هكذا حرر الاختلاف في «المختصر».

وأورد عليه في «التحرير»: أنه ليس بمحرر؛ إذ قوله: قيل: كما لم يعلم، تشبيه بالمجهول؛ إذ لا يعلم المشبه به، أي: مذاهب المجهول، وإن أراد أن من قال في المجهول قولًا فله في المعلوم مثله، فباطل؛ فإن القائل بالإباحة في المجهول قائل بعموم حكم المعلوم للأمة.

أقولُ: يجوز أن يراد التشبيه في احتمال المذاهب، لا في تحقيق جميعها.

الجمهور: في المعلوم: **أوّلًا**: الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله، المعلوم حكمه احتجاجاً به واقتداءً، قال عُمر رضي الله عنه في تقبيل الحجر: «لولا أن رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك».

وثانياً: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، والتأسي فعل مثل فعله على وجهه، ومثله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

في «المُسلَّم»: لو تمَّ لم يكن المتنفل المقتدي بالمفترض متبعاً له، ولا يبعد أن يدفع بالتبادر.

وثالثاً: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فإنه يدل على مشاركة الأمة له في الأحكام.

قيل عليه: إنما يتمُّ لو علم جهة تزويجه من الوجوب أو غيره.

وفي «المُسلَّم»: إباحة التزويج معلوم من التعليل بنفي الحرج، كيلا يلزم الاستدراك في العلة، وفيه: أنه يمكن أن يكون التزويج واجباً عليه إظهارًا لعدم الحرج على الأمة.

وفيه: أن في الإظهار بالقول لمندوحة، فلا فاقة إلى إيجاب الفعل.

وفيه: أن القول ينفي الحرج شرعاً لا طبعاً، وفعل الرسول المتبوع ينفيهما معاً.

أقولُ: فيه **أوّلًا**: أنه جواب بما اعترف آخر، أنه غير صواب.

وثانيـًا: أن حصول العلم بإباحة التزويج من التعليل ينفي الحرج ظاهر؛ إذ المباح هو الذي لا حرج فيه فعلًا ولا تركًا، فتعليله بما ذكره من لزوم الاستدراك في العلة على تقدير الوجوب لا يخلو من الاستدراك في العلة.

وثالثـًا: أن تولي الله لتزويجه عليه وآله الصلاة والسلام إيَّاها لميل طبعه إليها، كما يفيده السياق، نصٌّ في الإباحة، فسلسلة البحث فيه جدل.

ورابعـًا: أن ما قطع به الكلام من أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ينفي تحرجهم طبعـًا لا يفيد الفاقة إلى إيجاب الفعل، بل إلى إيقاعه كما لا يخفى.

القائلون: بالوجوب في المجهول: **أوّلًا**: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وما فعله فقد أتاناه.

وأجيب: بأن المراد ما أمركم بمقابلة ما نَهاكم.

وثانيـًا: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] و﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

وأجيب: بأن المراد في الأوامر والنواهي، أو في الأفعال بفعل مثل ما فعله على وجه ما فعله، فلا يتعين الوجوب ما لم يعلم أنه فعله على وجه الوجوب.

في «العضدي»: ثم يلزم من وجوب فعل مثل كل ما فعله اجتماع ضدين بالنسبة إلينا إذا فعله على وجه الإباحة والندب.

وأورد في «شرح الشرح»: إن أريد اجتماع الوجوب مع الإباحة والندب فيما إذا فعله على وجه أحدهما؛ لأنه من حيث أنه فعله يكون واجبـًا، ومن حيث أنه إنما يكون علينا بالوجه الذي فعله يكون مباحـًا أو مندوبـًا، يرد منع كونه مباحـًا على تقدير أن لا يعلم جهته، ومنع كونه واجبـًا على تقدير أن يعلم، وإن أريد اجتماع القيام والقعود مثلًا وجوبـًا علينا إذا فعلهما جميعـًا إباحة، فيصح في الإباحة دون الندب؛ لأن تركه كراهية لا ينبغي أن يفعله عليه وآله الصلاة والسلام قصدًا.

ودفع في «المُسلَّم» على اختيار الأول: بأن الإباحة والوجوب مفروضان، ومنع المفروض لا يجوز، نعم يرد أن الوجوب بالغير وهو الاتباع لا ينافي الإباحة لذاته.

أقولُ: لعل مراد المورِد أن فرض الإباحة له عليه وآله الصلاة والسلام مع جهلنا به لا يستلزم الإباحة لنا، وأمَّا مع العلم به فلا يمكن إلا وجوب الاعتقاد.

وثالثًا: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [الأحزاب: ١٥٨]، رتب التأسي على رجاء الله تعالى، أي: الإيمان به، وكفى به تهديدًا على تركه؛ لإشعاره بأن من لا تأسي له لا إيمان له، وأجيب بمثل ما مرَّ.

ورابعًا: خلع عليه وآله الصلاة والسلام نعليه وهو يصلي، فخلعوا فسألهم، فقالوا: رأيناك خلعتَ فخلعنا، فأقرهم على ذلك، وأخبرهم بإخبار جبرائيل أن في نعليه أذى.

وأجيب: بأنَّهم فهموا الوجوب من قوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا كما رأيتموني» أو الندب من ظهور كونه قربةً، وإلا لحرم أو كره.

وخامسًا: أمرهم بالتمتع بالعمرة إلى الحج، ولم يتمتع هو فلم يتمتعوا، فلم ينكر عليهم وبيَّن لهم العلة في ترك التمتع، وهو سوق الهدي.

وأجيب: بفهمهم الوجوب من: «خذوا عني مناسككم» أو الندب من قصد القربة.

وسادسًا: اختلفوا في وجوب الغسل بالإيلاج، ثم اتفقوا عليه لقول عائشة رضي الله عنها: «فعلتُ أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلَّم فاغتسلنا».

وأجيب: بل بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل» أو لأن فعله عليه وآله الصلاة والسلام الذي روته بيان لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، أو لأنه مقدمة الصلاة، فيتناوله قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وسابعًا: الوجوب أحوط، فيتعين الحمل عليه.

وأجيب: بمنع وجوب كل احتياط، بل فيما ثبتَ وجوبه كصلاة نسي أدائها، أو كان الأصل وجوبه كصوم ثلاثين إذا غم الهلال؛ إذ الأصل بقاء رمضان لا كصوم يوم الشك.

النادبون: **أوَّلًا**: الوجوب متوقف على التبليغ، والإباحة منفية بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ١٥٨]، إذ لا مدح بالمباح.

وأجيب: بالنقض؛ إذ التبليغ يعم جميع الأحكام، والحل: أن التبليغ يكون صريحاً وغيره، وبأن المذكور هو حسن التأسي، والحسن يعم المباح.

وثانياً: الندب هو الغالب في أفعاله عليه وآله الصلاة والسلام.

وأجيب: بالمنع بل المباح.

ورد في «المُسلَّم»: بأن الظاهر في غير الجبلية غيره، **أقولُ**: ممنوعٌ.

القائلون: بالإباحة: هو المحقق لانتفاء المعصية بالعصمة، وعدم الاختصاص به عليه وآله الصلاة والسلام لعدم الدليل عليه، ولا دليل على الوجوب والندب.

وأجيب في «المختصر»: نعم إذا لم يظهر قصد القربة، ومنه ظهر دليل ما هو المختار.

الواقفون: احتمل فعله عليه الصلاة والسلام الخصوص به، والعموم لأمته على وجه الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، فالحكم بأحدها تحكم.

وأجيب في «التحرير»: وضع مقام النبوة للاقتداء، فيثبت جوازه ما لم يتحقق دليل الخصوص، وهو نادر.

أقولُ: وإنما يحكم بأحد الأحكام لما يقتضيه من الدليل، فلا تحكم.

مسألة (٢٦٣)

إذا علم عليه الصلاة والسلام بفعل من غير الكافر فسكتَ، قادرًا على إنكاره دلَّ على جوازه لفاعله ولغيره، إلا إذا سبق تحريمه بدليل عام، فيدل على نسخه في حقه أو تخصيصه منه، وإلا لزم تأخير البيان والتقرير على المحرم في الوجهين.

وأمَّا إذا استبشر بالفعل مع سكوته فالأمر أوضح.

في «المُسلَّم»: يجوز أن يكون الفعل ممَّا لم يعلم حكمه بعد، سيِّما في بدء الإسلام، فلا جواز إلا بمعنى الإباحة الأصلية، وحينئذٍ فتفريع الأحكام الشرعية كإثبات النسب شرعاً عليه محل النظر.

أقولُ: الإباحة الأصلية يصير حكماً شرعيًّا بتقرير الشارع عليه، فيصح التفريع.

فرع: اعتبر الشافعي القيافة في إثبات النسب على خلاف الحنفية، تمسكاً بتركه عليه الصلاة والسلام الإنكار، وإظهاره الاستبشار بقول المدلجي، وقد بدت له أقدام زيد وأسامة: «هذه الأقدام بعضها من بعض».

واعترض عليه بأن ترك الإنكار إنما هو لموافقة قوله الحق وإن كان سنده باطلاً، والاستبشار لحصول إلزام المنافقين الطاعنين في نسب أسامة من زيد لسواد أحدهما وبياض الآخر، ويكفي الإلزام حقية القيافة عندهم.

وأجيب عن الأول: بأن تقرير السند المنكر منكرٌ، وعن الثاني: بأن حصول الإلزام والاستبشار به لا يصلح مانعاً للإنكار.

ورد الجوابان في «التحرير»: بأن ترك الإنكار على السند كتركه على تردد كافر إلى كنيسة؛ لأن معتقد حقيته هم المنافقون، وأمَّا المؤمنون فقد ثبت انحصار ثبوت النسب في الفراش عندهم.

أقولُ: إن سلم ثبوت الانحصار إذ ذاك، فلا يدل على عدم اعتبار القيافة مطلقاً، ولو فيما ثبت الفراش لهما كمن تزوجها رجلان معاً أو متعاقباً، وجهل التاريخ، أو لم يثبت لواحد منهما كجارية مشتركة ولدت، فادعاه الشريكان، أو ثبت لأحدهما حقيقته وللآخر شبهته، كمن تزوجها رجل في عدة آخر أو زفت إلى غير زوجها إلى غير ذلك.

مسألة (٢٦٤)

هل كان عليه الصلاة والسلام قبل بعثته متعبدًا، أي: مكلفاً بشريعة؟ فقيل: نعم، وهو المختار.

في «المختصر» و«التحرير»: فإما بشرع آدم عليه السلام، أو نوح، أو إبراهيم، أو موسى، أو عيسى عليهم السلام، أو بما ثبت عنده أنه شرع، ستة أقوال، أوجهها الأخير.

وفي «التحرير» هو المختار، إلا أن يثبت شرعان متضادان، فبالأخير، فإن لم يعلم فيما ركن إليه منهما، كما في تعارض قياسين، وقيل: لا، وعليه المالكية كما في «التحرير»، وجمهور المتكلمين، كما في «التقرير» عن الباقلاني.

ثم اختلفوا: فمنعته المعتزلة عقلًا، واقتصر غيرهم على نفي وقوعه، وعليه الباقلانِي، وتوقف إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وغيرهم، واختاره السبكي.

المثبتون: أوّلًا: كما في «التحرير»: التكليف لم ينقطع من بعثة آدم عمومًا، كآدم، ونوح، وخصوصًا كشعيب عليهم السلام، والناس لم يتركوا سدى، فلزم التعبد لكل من تأمل وبلغه، وهذا يوجب التعبد لغيره عليه الصلاة والسلام أيضا، فتخصيصه اتفاقي.

وثانيًا: كما في «المختصر»: تضافرت الأحاديث أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي ويصوم ويطوف ويتحنث ويتعبد، وتلك أعمال شرعية لا يستقل بتحسينها العقل، ويعلم بالضرورة من يمارسها قصد الطاعة.

وأجيب في «التحرير»: بأن الضروري قصد القربة، وهو أعم من موافقة الأمر والتنفل.

واستدل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين.

وأجيب بالمنع، كيف وفي الصحيحين: «كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبعثتُ إلى الناس عامة».

النافون: لو كان لوقع مخالطته لأهل ذلك الشرع عادةً ولنقل.

وأجيب بالمنع، فإن التكليف بما علم أنه شرع لا يقتضي المخالطة؛ لأن العلم يحصل بالتواتر لا بالآحاد، ولو سلم فقد تمتنع لموانع وإن لم نعلمها بخصوصها، والله أعلم.

مسألة (٢٦٥)

هل هو عليه الصلاة والسلام بعد البعث، ونحن متعبدون بشرع من قبلنا؟

فجمهور الحنفية، والمالكية، والشافعية: نعم، وهو المختار في «المختصر»، و«التحرير»، وعن الأكثرين: المنع، فالمعتزلة عقلًا، وغيرهم شرعًا، وعليه الباقلانِي، والإمام الرازي، والآمدي.

المثبتون: أوّلًا: أجمع العلماء على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، على وجوب القصاص في شرعنا.

وثانيًا: قال عليه الصلاة والسلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»،

وتلا قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وهو خطاب لموسى عليه السلام، والسياق يدل على استدلاله عليه الصلاة والسلام به، وإلا لم يكن لتلاوته فائدة، وذلك دلالة الإيماء، ومبناه التعبد بشرع موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، كذا في «العضدي».

وفي «التقرير»: لم أقف على الحديث مخرجاً إلا لمسلم بلفظ: «من رقد عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى يقول: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤].

أقولُ: هو صريح في الاستدلال.

وما في «المُسلَّم»: لعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه الصلاة والسلام وافق المتلو في حق موسى عليه السلام، فمدفوع بأن الاستدلال بما خوطب به موسى عليه السلام ولو تأييدًا يدل على حجيته، وإلا لكان احتجاجاً بغير حجة، وموافقة الوحي الغير المتلو لا ينافيه، واستدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السابقين.

وأجيب: باختصاصها بأصول الدين، ونحو الكليات الخمس أعني: حفظ الدين، والعقل، والنفس، والمال، والنسل.

في «التحرير»: واعلم أن الحنفية قيدوا الحكم في المسألة: بما إذا قصَّ الله ورسوله من غير إنكار، فجعل قولًا ثالثاً، والحق أنه بيان طريق ثبوته؛ إذ لا يثبت آحادًا، ولم يعلم متواتر منه لم ينسخ، فكان ثبوته بقص الله ورسوله، ولذا لم يكن أصلًا خامساً.

النافون: **أوَّلًا**: ترك في حديث معاذ رضي الله عنه وصوبه عليه الصلاة والسلام.

وأجيب: بأنه إما لشمول الكتاب له، أو لقلة وقوعه.

وثانياً: أجمع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة.

وأجيب: لما خالفها منها لا مطلقاً؛ إذ لا نسخ لوجوب الإيمان، وحرمة الكفر، ولا لنحو القصاص، وحد الزنا.

وثالثاً: كان ينتظر الوحي ولا يراجعهم، وإنما راجع في الرجم إلزاماً لليهود فيما قالوا: إنه ليس في التوراة.

وأجيب: بأن الانتظار فيما علم من شرعهم بطريق صحيح ممنوعٌ، وأمَّا عدم المراجعة فلتحريفهم كتبَهم.

ورابعًا: لو كان، لوجب علينا تعلم أحكام الشرائع والبحث عنها.

وأجيب: بأن المعتبر في ثبوتها التواتر؛ إذ الآحاد لا تفيد، والتواتر لا يحتاج إلى التعلم والبحث، كذا في «العضدي».

وفيه بحث؛ إذا الأحاد تفيد الظن، ويكفي في الفروع، والتواتر قد يحصل بالجد في البحث عمَّا في صدور الرجال وسطور الأسفار، كما لا يخفى على المتتبع للأخبار والآثار.

مسألة (٢٦٦)

قول الصحابي فيما للرأي مدخل فيه ليس حجة على الصحابي اتفاقًا، وأمَّا على غير الصحابي فأبو بكر الرازي، وأبو سعيد البردعي، والسرخسي، والبزدوي، وأبو اليسر، والمتأخرون، ومالك، والشافعي في القديم، وأحمد في رواية: نعم، كالسنة، فيقدم على القياس، والكرخي، والدبوسي، وجماعة، والشافعي في الجديد: لا، وهو المختار في «المختصر»، وقيل: إلا قول أبي بكر وعُمر.

النافون: **أوَّلًا**: لا دليل على حجيته.

وثانيًا: لو كان لكان قول الأعم الأفضل حجة مطلقًا؛ إذ لا يصلح مناطًا للحجية إلا ذلك.

وأورد عليه في «شرح الشرح»: منع الحصر لجواز أن يكون للصحابية مدخل فيه.

ودفع في «المُسلَّم» بأنه لا حكم إلا حكم الشرع، نعم يرد المنع بجواز أن يكون العلة ظن السماع؛ لما عُلم من عادتهم الفتوى بالنص إلا نادرًا.

أقولُ: الظاهر أن المورد لم يسند المنع بالصحابية إلا باعتبار احتمال السماع أو غلبته، فليس ما ذكره دفعًا للمنع، بل توجيهًا له.

وثالثًا: لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضًا، كما في مسألة الحد، وأنت عليَّ حرام.

وأجيب: بمنع الملازمة بل اللازم الترجيح إن أمكن، والتخيير أو التوقف إن لم يمكن.

ورابعاً: لزم تقليد المجتهد وهو باطل اتفاقاً.

وأجيب: بأنه إذا كان حجة فمن أدلة الشرع كالنص فلا تقليد.

المثبتون: عموماً: «أصحابي كالنجوم»، وخصوصاً: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر».

وأجيب: بأن المراد المقلدون؛ لأن الخطاب للصحابة، وليس قول بعضهم حجة على بعض إجماعاً.

أقولُ: على أن الأول ضعيف.

وثانياً: ولَّى عبد الرحمن بن عوف عليًّا بشرط الاقتداء بالشيخين، فلم يقبل، وولَّى عثمان بشرطه فقبل، وشاع هذا فيما بينهم ولم ينكر.

وأجيب: بأنه إنما شرط متابعتهما في السيرة والسياسة، لا في المذهب، وإلا لكان تقليد الصحابي لمثله واجباً، وهو باطل إجماعاً، هذا كله فيما يدرك بالرأي.

وأما غيره، ففي «التحرير»: لا خلاف بين الحنفية في أن قول الصحابي فيه كالسنة، فيجب تقليده فيه.

وفي «التقرير»: به قال الشافعي في الجديد، كما نقله السبكي عن والده، ومنه: تقدير أقل الحيض بقول أنس وابن مسعود رضي الله عنهما، وغيرهما.

واحتجوا: بأن قوله فيه بالرأي لا مساغ له، بل لا بد من حجة نقلية، فله حكم المرفوع.

وأجيب في «المختصر»: بالنقض؛ إذ لو تمَّ لزم العمل به صحابيًّا آخر، ولزم أن يكون قول التابعي فيه حجة أيضاً، لجريان الدليل فيهما، وكلاهما خلاف الإجماع.

في «المُسلَّم»: التخلف ممنوعٌ عند عدم الريبة، لكن للصحابة أن يرتابَ بعضهم في بعض، وأمَّا نحن فلا نتكلم إلا بخير.

أقولُ: إن لم يكن قول الصحابي محلًّا لريبة فهم أعرف بذلك، وأولى أن لا يرتابوا، وإن كان انهدم أساس الدعوى، ومنع التكلم إلا بخير مشترك، مع أنه لا دخل له في المقام؛

إذ الارتياب لا يستلزم شر الكلام.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: لا رواية في المسألة - يعني فيما لا يدرك بالرأي - عن أصحابنا، واختلف عملهم، فلم يشترطاه إعلام قدر رأس مال السلم المشاهد، قياساً للإشارة على التسمية، وشرطه هو بقول ابن عُمر، وضمنا الأجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة، لا كالحرق والغرق الغالبين، والغارة العامة بقول علي رضي الله عنه، ونفاه بناءً على أنه أمين كالمودع.

أقولُ: العمل بالقياس المقابل لقول الصحابي مع العلم به، دليل على أنهم لم يروه حجةً فيما يدرك بالقياس.

تنبيه: إنما يتصور النزاع وتظهر ثمرته فيما إذا لم يشتهر قول الصحابي فيما بينهم، لعدم عموم البلوى به حتى يظهر إنكار غيره له، أو سكوته عليه، أمَّا إذا ظهر الإنكار فعلى القول بالحجية يصار إلى الترجيح إن أمكن، وإلا يتوقف، أو يتخير، أو السكوت، فكالإجماع السكوتي، كذا في «التحرير».

تذييل

في «التحرير» و«التقرير»: التابعي المجتهد في عصر الصحابة، كابن المسيب، والحسن، والنخعي، والشعبي، ليس مثلًا لهم، فلا يجب تقليده في ظاهر المذهب.

فعن أبي حنيفة: إذا اجتمعت الصحابة سلمناهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم، وفي رواية: لا أقلدهم، هم رجال ونحن رجال، وفي «النوادر»: نعم، واختاره الشيخ حافظ الدين النسفي، والاستدلال لذلك بأنَّهم لمَّا سوغوا اجتهاده صار مثلهم ممنوع الملازمة؛ لأن التسويغ لبلوغه رتبة الاجتهاد، لا يوجب المثلية فيما هو المناط لوجوب التقليد، وأمَّا الاحتجاج برد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله عنه، وهو يقبل الابن، ومخالفة مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في إيجاب مائة من الإبل في النذر بذبح الولد إلى شاة حتى قالوا: رجع ابن عباس إليه، فلا يفيد المطلوب.

في «المُسلَّم»: نعم، يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي.

أقولُ: فيرد نقضاً على القائلين بحجية قوله.

ويدفع بأن شريحاً وافق عُمر رضي الله عنه، أو عمل بما عن عائشة مرفوعاً: «لا يجوز شهادة الوالد لولده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده، ولا السيد لعبده، ولا الشريك لشريكه، ولا الأجير لمن استأجره»، رواه في «فتح القدير».

فصل في التعارض

التعارض تدافع الدليلين باقتضاء كل عدم مقتضى الآخر.

في «التحرير» و«التقرير»: ولا يتحقق في الأدلة الشرعية إلا ظاهرًا لجهلنا، لا في الواقع للزوم التناقض، فلا يعتبر فيه الوحدات، ولا يشترط تساويهما قوةً، ويثبت في قطعيين، ويلزمه محملان، أو نسخ أحدهما، فدعوى ابن الحاجب وغيره: امتناعه بينهما وجوازه بين ظنيين تحكمٌ.

أقولُ: الظنِيُّ يجوز تخلف مدلوله عنه مع صحته، باستجماعه شروطه، بخلاف القطعي، فالقطعيان المتدافعان ليسا دليلين في نفس الأمر، بخلاف الظنيين.

وما قيل: من أن الظن بالمقدمات يستلزم الظن بالنتيجة، وتحققها في نفس الأمر يستلزم تحققها فيها.

وأيِّد في حواشي «المُسلَّم»: بأن النتيجة مندرجة في كلية الكبرى، فإذا فسد الظن بها فسد بكلية الكبرى، مثلًا إذا قيل: فلان يطوف بالليل، وكل من كان كذا فهو سارقٌ، ولم يحصل الظن بسرقة فلان، للعلم بأنه إنما يطوف للحراسة، فسد الظن بسرقة كل طائف.

فأقولُ: فيه قصور، بقصر الظنِي على ما هو قسم من القياس المنطقي المستلزم صدقه لصدق نتيجته، فإن الاستقراء والتمثيل، ومنه القياس الشرعي، بخلاف ذلك.

مسألة (٢٦٧)

قالوا: حكم التعارض النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح إن أمكن، وإلا فالجمع حسب الإمكان، وإلا تساقطا، وصير إلى ما دونهما، ففي آيتين إلى السنة، فإن تعارضت

فإلى قول الصحابي، ثم إلى القياس، فإن لم يوجد ما يُصار إليه، أو وجد متعارضاً عمل بالأصل، وفي قياسين يجب التحري، وتحكيم الرأي، فلا يعمل بغير ما أدى إليه، خلافاً للشافعي، فيعمل بما شاء من غير تحر.

في «التحرير» و«التقرير»: قول الصحابيين وإن كان قبل القياس فكقياسين، فلا يصار عنهما إلى القياس، بل يعمل بما شاء؛ لأن قولهما فيما يدرك بالرأي يكون عن اجتهاد، واجتهاد الصحابي مقدم على غيره، فلا يُعمد مع وجود القياسين المبنِي عليهما قولهما إلى قياس ثالث مرجوح بالنسبة إليهما، وأيضاً إذا أجمعوا على قولين، فلا يجوز إحداث ثالث.

أقولُ: إن سلم تمام الدليلين، فليجب التحري كما في القياسين، كيف لا؟ وقد ورد: «استفت قلبك».

ثم الجمع بين العامين، بأن يحمل كل على بعض، أو يقيد بقيد غير قيد الآخر، أو يحمل أحدهما على المجاز، وبين الخاصين كمطلقين بالأخيرين، وبين العام والخاص بالعمل بالعام فيما وراء الخاص.

في «التحرير»: الحاصل من جمع الحنفية بينهما، ومن تخصيص الشافعية العام بالخاص واحد، والاعتبار مختلف، يعني: لأن تخصيص الشافعية تعيين للمراد حكماً به عن ادعاء العلم به، وجمع الحنفية حمل ضروري لدفع التعارض عند تعذر الترجيح والجهل بالناسخ.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: قد يُحال تقدم الجمع بين العام والخاص على الترجيح عند الحنفية لقولهم: الإعمال أولى من الإهمال، لكن الاستقراء شاهد بخلافه، فقد قدم: «استنزهوا البول» على شُرب العرنيين أبوال الإبل، لمرجح التحريم مع إمكان حمله على ما سوى المأكول اللحم، كأحمد، ومحمد، وعلى ما لغير التداوي كأبي يوسف، وقدم: «ما سقت السماء» على حديث الأوسق، لمرجح الوجوب مع إمكان مثله.

والحق أن تقديم الجمع مخالفة لما أطبق عليه العقول من تقديم الراجح، ولو خالفوا هذا المعقول كغيرهم، واختاروا الجمع مع رجحان أحدهما، أو تأخره دفعناه؛ لأن هذه

الأصول ليست إلا من تصرفات العقول، فلكل أحد أن يعمل بما يحكم به عقله ويدفع غيره، وقولهم: الإعمال أولى، إن أريد مع المرجوحية منعناه، وإن أريد مع عدم الرجحان فيقدم على المصير إلى ما دونهما، فنعم.

ولنورد أمثلة لتمرين المتعلم في تحري المخلص، فمنها:

١ - ما بين قراءتَي النصب والجر في: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، المقتضيتين للغسل والمسح، ولا مخلص بجعل الجر للجوار؛ إذ هو معارض بالنصب على المحل، بل هذا راجح؛ لأنه قياس دون ذاك، مع أن فيه العطف على الأقرب من غير فصل بالأجنبي.

في «التلويح»: والوجه حمل العطف على الممسوح على التجوز بالممسح عن الغسل مشاكلة، بقرينة ذكر الغاية؛ إذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع، وفائدته التحذير عن الإسراف في غسلهما، إذ هو مظنة، ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ التجوز إنما يرتكب في لفظ (امسحوا) المقدر في المعطوف.

والحامل على هذا الحمل ما اشتهر أنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون مع أن في الغسل مسحاً وزيادة؛ إذ لا إسالة بدون الإصابة، وأن المقصود من الوضوء التطهير، وإنما هو في الغسل، ومسح الرأس خلف عنه تخفيفاً، ففي الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة، وتحصيل للطهارة، وخروج عن العهدة بيقين.

وأورد عليه في «التحرير»: أن انتظار المسح للغسل غلط؛ إذ الإصابة إنما يسمى مسحاً إذا لم يحصل إسالة.

أقولُ: صريح «التلويح» أن الغسل مشتمل على المسح، لا أنه شامل له.

فإن قيل: المسح هو الإصابة بشرط عدم الإسالة، فلا يصلح جزءً للغسل، بل جزءه هو الإصابة لا بشرط.

قلنا: تدقيق فلسفي لو تمَّ لزم أن لا يكون غاسل الرأس آتياً بما هو وظيفته، ولا قائل به، وبهذا ظهر: أن ما في «المُسلَّم»: ما قيل: الغسل مسح؛ إذ لا إسالة بلا إصابة، لا إصابةَ فيه، بل لم يمسح معنى المسح، تفصح بلا محصل، حقيق بأن يمسح بل يغسل.

وأمَّا ما فيه: لك ترجيح الغسل بأن الرجل محل التلوث، فبالغسل أجدر، كاليد

دون الرأس، وأيضـًا: الوضوء كالغسـل في تطهير البدن، فأقيم غسـل الأطراف مقام غسـل الكل، واكتفى في الرأس بالمسح دفعـًا للحرج، فلا يخفى ما فيه؛ إذ الحدث أمر حكمي لا مدخل فيه للتلوث الحسي، ولو كان لم يشرع غسل اليد إلى المرفق، إذ لا تلوث فيما فوق الرسغ غالبـًا، على أن الرجل تكون في الأكثر مستورة بما يمنع تلوثها، ثم في غسلها، ولا سيما في صميم الشتاء في البلاد الباردة، حرجٌ عظيمٌ؛ لكثرة ما يعرضها من الشقاق المانع من التردد في المعايش.

ثم قد يتخلص عن التعارض: بأن المسح مع الخفين، والغسل بدونهما.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه، وفي «حواشيه»: لأنهم اتفقوا على أن المسح على الخفين ثابت بالسنة المشهورة لا بالكتاب، على أنه يلزم أن يكون الآية على كل من القراءتين غير تامة في بيان فرائض الوضوء.

أقولُ: يدفع الأول بأن مقصودهم أن الكتاب ليس نصًّا فيه.

والثاني: بأنه لازم على كل تقدير؛ إذ على تقدير الحمل على الغسـل لا بيان للمسح حال التخفف.

و يمكـن أن يقـول: التخفـف عارض رخـص فيه التخفيف، والمقصـود بيان الوظيفة الأصليـة، ثـم الحق: أنه لا مخلص إلا المصير إلى الأخبار.

وفي «التقرير»: بلغ رواة الغسل عنه عليه الصلاة والسلام فيما عندي أربعة وثلاثين، وباب الزيادة مفتوح للمستقرئ.

أقـولُ: ولكـن في إفادتـها لوجوب الغسـل كلامٌ، أمَّا من حيث إلـزام المخالف؛ فلأنه يدعي مثله في المسح، ويروى عن ابن عباس: «كتاب الله المسح وهم أبوا إلا الغسـل».

وأمَّا من حيث التحقيق فلاحتمال سنية الغسل.

فإن قيل: الفعل بيان للأمر في الآية فيكون واجبـًا.

قيل: البيان إنما يكون للإجمال، وليس هناك إلا التعارض.

٢- ومنها: ما بين قراءتَي التشديد والتخفيف في: ﴿يَطَّهَّرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، لإفادة

الأولى انتهاء حرمة قربان الحائض بالغسل، والثانية بانقطاع الحيض قبله.

ويتخلص عند الحنفية بحمل الأولى على الانقطاع لأقل المدة، والثانية على أكثرها.

فإن قيل: إنما يتمُّ هذا لو قرئ: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، بالتخفيف أيضًا، قيل: تطهَّر بمعنى طهر غير مستنكر، كتكبَّر وتبيَّن.

فإن قيل: الأقرب حمل القراءتين على الاغتسال كالشافعي.

قيل: بل هو بعيد؛ إذ يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع الأذى المانع مع قيام المقتضي، وهو الحل الأصلي الباقي مع عروض المانع، كذا في «التحرير».

أقولُ: للخصم أن يقول: المعتبر ارتفاع المانع حقيقة وحكماً، وإنما هو بالاغتسال أو بمضي وقت يسعه والتحريمة، على أن تأخر حق الزوج لازم عليكم في أقل المدة.

٣- ومنها: عند الحنفية ما بين آيتي اللغو في اليمين تفيد إحداهما المؤاخذة بالغموس؛ لأنها مكسوبة، فخرجت عن اللغو، والأخرى عدمه؛ إذ ليست معقودة فدخلت فيه؛ لأن الظاهر عدم الواسطة بين نفي المؤاخذة وإثباتها في الآيتين.

وأمَّا استعمال اللغو لمعنيين: ما لا يقصد، وما لا يفيد فشائع.

والمخلص: حمل المؤاخذة في الأولى على الأخروية لإضافتها إلى كسب القلب، وفي الثانية على الدنيوية، فلا كفارة فيها.

واختار الصدر حملها على الأخروية، والتخلص: بإخراج الغموس عن اللغو في الثانية، لتكون واسطةً.

والشافعية يقولون: الغموس معقودة بعقد القلب وعزمه كما هي مكسوبة، فلا تعارض.

في «التحرير»: ودفعه بأن حقيقة العقد لغير القلب، وقد يمنع بأنه أعم لغةً؛ إذ يسند إلى الأعيان، فيراد الربط وإلى القلب فعزمه.

في «التلويح»: على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط بشيء، وجعله ثابتاً عليه أشهر من العقد المصطلح في الفقه.

في «التقرير»: وأجيب بأنه في عرف الشرع لقول له حكم في المستقبل، قال الله تعالى:

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ثم في «التحرير»: الجمع بين هاتين الآيتين من حيث الحكم باختلافه، وما قبله من الجمع بين القراءتين من حيث الحال بحمل إحداهما على حالة، والأخرى على أخرى.

وقد يكون من حيث الزمان صريحاً بنقل التأخر كقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] الآية، بعد ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية، أو حكماً كتقديم المحرم على المسيح لجعله متأخرًا، كيلا يتكرر النسخ بناءً على إصالة الإباحة؛ ولأنه الاحتياط.

في «التقرير»: ومن أمثلته: ما ورد في تحريم الضب وإباحته، ففي «سنن أبي داود»: «أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أكل الضب»، وروى أحمد، والطبراني، وأبو يعلى، والبزاز برجال الصحيح عن عبد الرحمن بن حسنة: «أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأكفاء القدور وهي تغلي بالضباب»، وقال: «إن أمة من بن إسرائيل فقدت وأخاف أن تكون هي»، وروى الجماعة إلا الترمذي عن خالد: «أنه عليه الصلاة والسلام قدم إليه ضبٌّ فرفع يده عنه، فقال خالد: أحرام يا رسول الله؟ قال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه، قال خالد: فأكلتُه فلم ينهني»، فقدمنا المحرم احتياطاً، وبه انجح من أباحه كالطحاوي في «شرح معاني الآثار».

أقولُ: حديث الصحيحين أصح بإجماع من المحدثين، وتقديم المحرم مختلف فيه كما يجيء إن شاء الله تعالى، فلعل الأمر بالعكس، ولذا جعل الإمام الهمام في «إحياء العلوم» اجتناب الشبهة في الضب من الورع البارد، والله تعالى أعلم.

مسألة (٢٦٨)

المشهور كما عليه الآمدي، وابن الحاجب وغيرهما، تقديم التحريم على الوجوب والندب والكراهة والإباحة ظنًّا منهم أنه احتياط، ولكنه لا يتم في الواجب، إلا أن يقال: ترك الواجب أخف من فعل الحرام.

والأستاذ أبو منصور، والإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي، على تساوي المحرم والموجب، ويلزمه تقديم الموجب على المبيح.

في «التحرير»: ويتجه ترجيح غير التحريم عليه؛ لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام كان يحب ما يخفف عن أمته.

في «التقرير»: هو في «البخاري» عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «عنهم»، وفي لفظ: «ما يخفف عنهم»، وفي الصحيحين عنها: «ما خُيِّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»، وقد اختار القاضي عبد الوهاب في «المُلخَّص» ترجيح الإباحة على الخطر، والقاضي الباقلانِي، والإمام والغزالي، وابن أبان، وأبو هاشم: يتساويان.

واحتج البيضاوي وغيره لترجيح الحظر بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال»، لكن فيه: أنه لا يعرف مرفوعاً كما قال الزركشي، بل قال الحافظ العراقي: لم أجد له أصلًا، وأنه معارض بما في «سنن ابن ماجة» والدارقطني عن ابن عُمر رفعه: «لا يحرم الحرام الحلال».

ثم لعل الأخف أولى؛ لما عُلم بنصِّ القرآن من إرادة الله تعالى اليسر بنا، ونفي الحرج في الدين عنا، وبنص السنة الصحيحة: «إن هذا الدين يُسر»، والكل في «التقرير»، والله تعالى أعلم.

مسألة (٢٦٩)

الإثبات مقدم على النفي، كما في الشهادة عند الكرخي، والشافعية، ونقله إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء، وقيل: هما سواء لاحتمال وقوعهما في حالين، واختاره الغزالي في «المستصفى»، وعن ابن أبان: النافي كالمثبت، فيطلب الترجيح من وجه آخر.

والمختار في «التحرير» و«التوضيح»: إن كان النفي بالأصل، قدم الإثبات كحرية زوج بريرة حين أعتقت؛ لأن عبديته كانت معلومة، فالإخبار بها بناء على الأصل.

وإن كان عرف بدليله تعارضا وطلب الترجيح، كالإحرام في حديث الستة عن ابن عباس: «تزوج عليه الصلاة والسلام ميمونة وهو محرم»، فإنه نفي للحال الطارئ يدل عليه هيئة محسوسة، فعارض رواية «مسلم» و«ابن ماجة» عن يزيد بن الأصم، و«الترمذي» وغيره عن أبي رافع: «تزوجها وهو حلال»، ورجح حديث ابن عباس بأنه أقوى ضبطاً، وإتقاناً، وبأن رواته كلهم أئمة فقهاء، كما قال الطحاوي.

وإن كان محتملًا للوجهين كما بحل الطعام، وطهارة الماء، سُئل المخبر حتى يعلم بناءه على الأصل، فيُرجح ما بالحرمة والنجاسة، أو الدليل فيقع التعارض، ويرجح الحل والطهارة باستصحاب الحال، وإن تعذَّر السؤال استصحب الحال، كذا في «التقرير».

أقولُ: الظاهر هو البناء على الظاهر، فعند التعذر ينبغي أن يرجح الحرمة والنجاسة.

مسألة (٢٧٠)

الفعلان لا يتعارضان، كصوم في يوم وفطر في مثله؛ لجواز الوجوب في وقت، والإباحة في آخر، إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول، فيكون الثانِي ناسخًا لحكم الدليل، أو مخصصًا له، وإن دل على وجوب التأسي أيضًا كان النسخ والتخصيص في حق الأمة أيضًا، وأمَّا الفعل مع القول فالفعل إمَّا مع عدم دليل التكرير ووجوب التأسي، أو مع وجودهما، أو مع الأول، أو مع الثانِي فقط، فهذه أربعة أقسام.

والقول إمَّا مختص به عليه الصلاة والسلام، أو بأمته، أو عام، فهذه ثلاثة، يحصل من ضربها في الأربعة اثنا عشر، تصير باعتبار العلم بتأخر القول، أو تقدمه، والجهل بهما، ستة وثلاثين.

ففي أول الأقسام الفعلية مع أول القولية: إن تأخر القول فلا تعارض؛ لأن القول لا تعلق له بالفعل الماضي، وإن تقدم مثل: ليس لي صوم الغد، ثم صامه فالفعل نسخ لحكم القول قبل التمكن، وقد مرَّ الاختلاف في جوازه.

وإن جهل الحال فسيأتِي حكمه في رابع الفعلية.

ومع ثانِي القولية لا تعارض أصلًا، ومع ثالثها في حقه كما مع أولها، وفي حقنا كما مع ثانيها، وفي ثانِي الفعلية مع أول القولية لا تعارض في حقنا، والمتأخر منهما ناسخ في حقه.

وإن جهل فقيل: القول الناسخ، وقيل: الفعل، والمختار الوقف، دفعًا للتحكم، ومع ثانيها فلا تعارض في حقه، والمتأخر ناسخ في حقنا.

في «المُسلَّم»: إن لم يثبت التأسي خصوصًا بل عمومًا، ففيه نظر، يعني: لما سبق في مسألة التخصيص لفعله عليه الصلاة والسلام من المذاهب.

أقولُ: الكلام هنا في ثبوت التأسي في الخصوص.

وإن جهل فمذاهب الوقف والعمل بالفعل وبالقول، وهو المختار في «المختصر» و«التحرير»؛ لأن دلالته أظهر.

في «المُسلَّم»: والأوجه تقديم ما فيه الاحتياط.

أقولُ: هو رجوع إلى الوقف، فإن الترجيح بالاحتياط من خارج.

ومع ثالثها، فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا، وإن جهل فتلك المذاهب.

وفي ثالث الفعلية مع أول القولية وثالثها لا تعارض في حقنا، والمتأخر ناسخ في حقه.

وإن جهل فالمختار من المذاهب: الوقف، ومع ثانيها لا تعارض أصلًا.

وفي رابع الفعلية مع أول القولية لا تعارض في حقنا أصلًا، وفي حقه إن تأخر القول.

وأمَّا إن تقدم فالفعل ناسخ، وإن جهل فالمختار منها الوقف.

في «العضدي»: فيه نظر؛ إذ المناسب تقديم الفعل دفعًا للتعارض المستلزم للنسخ.

ودفع في «التحرير»: بأن تقديم القول وتأخره سواء في حقنا، ولا تكليف علينا باستعلام الثابت في حقه.

في «المُسلَّم»: مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليست، وأما أنه لا فائدة في البحث عما في حقه، فلو سلم لا يضره.

ومع ثانيها المتأخر ناسخ، وإن جهل فالمختار العمل بالقول.

في «العضدي»: هذا إذا تقدم القول المتأخر التأسي، وأمَّا إن تأخر فلا تعارض فينا؛ لعدم التكرار.

فصل في الترجيح

هو عند بعض الشافعية وغيرهم كابن الحاجب: اقتران الأمارة بما تقوي على معارضها، وخص الأمارة لما مرَّ أنه لا تعارض مع القطع، واقترانها بذلك يوجب تقديمها عند الجمهور، للقطع بأن الصحابة ومن بعدهم قدموا الأقوى، ومنه تقديمهم خبر عائشة

في الغسل عن التقاء الختانين على خبر أبي سعيد الخدري: «إنما الماء من الماء».

وأورد شهادة أربعة مع شهادة اثنين.

وأجيب: بالتزام تقديمها، كما هو قول مالك والشافعي، وبالفرق بين الشهادة والدليل، فكم من مرجح له، لا لهما.

في «التقرير»: ووجهه أن الشهادة مقدرة شرعاً بعدد معلوم، فلا يدخل الاجتهاد فيها، بخلاف الرواية.

أقولُ: تقدير الشرع لمنع النقصان لا ينفي الزيادة، على أن اعتبار الزيادة للترجيح لا يوجب اعتبارها في أصل النصاب، وعند أكثر الحنفية إظهار زيادة دليل على مثله بوصف غير مستقل، فلا يقال: النص راجح على القياس؛ إذ ليس بمثله نوعاً، ولا يتأتى بما هو دليل في نفسه، ولذا قالوا: لا ترجيح بكثرة الأدلة والرواة ما لم يبلغ حد الشهرة، وهو قول أبي يوسف، خلافاً للجمهور.

لهما: **أوّلًا**: تقوي الشيء إنما يكون بتابع لا بمستقل.

وثانياً: قيام المعارض مع كل دليل، فيسقط الكل كالشهادة.

وثالثاً: إجماع من عدا ابن مسعود على عدم ترجيح ابن عم هو أخ لأم على من هو ابن عم فقط، فلا يكون حاجباً، بل يستحق بكل قرابة نصيباً مستقلًّا، وإجماع الكل على عدمه في ابن عم هو زوج على من ليس به.

في «التحرير»: وهذا بخلاف كثرة لها هيئة اجتماعية، والحكم وهو الرجحان منوط بالمجموع من حيث هو مجموع، لحصول زيادة القوة لما حصل له تلك الهيئة، ولهذا رجحا أحد القياسين المتعارضين بكثرة الأصول الشاهدة بوصفه.

أقولُ: لا يخفى ضعفه؛ لأن إفادة الهيئة لزيادة القوة لا يتوقف على أن لا يكون الحكم منوطاً بكل من تلك الكثرة.

ثم إن الوجوه كلها ضعيفة:

أمّا الأول: فلأن المستقل أقوى وأولى بالتقوية من غيره.

وأمَّا الثانِي: فلأن مقاومة واحد لكل من كثرة لا تستلزم مقاومته لمجموعها.

وأمَّا الثالث: فلأن الأخوة لأم وحدها وكذ الزوجية لا توجب العصوبة، بل استحقاق السدس أو النصف.

الجمهور: الكثرة تفيد الظن قوةً، فيترجح بها، وقد يقرر بأن الظن يتقوى بتدريج حتى ينتهي إلى اليقين بالتواتر.

ونقض في «المُسلَّم»: بكثرة الآراء الاجتهادية، فإن عدم الترجيح بها اتفاق، مع أنها تنتهي إلى اليقين بانعقاد الإجماع.

أقولُ: الاتفاق ممنوعٌ لقول كثير بحجية اتفاق الأكثر، ولو سلم فيمكن الفرق كما في «حواشيه»: بأن اليقين الحاصل بالإجماع تعبدي، لا يحتاج إلى سبق تقوي الظن تدريجاً بالتضام، بخلاف ما بالتواتر فإنه عقلي.

ثم الترجيح: إما في المتن، فبقوة الدلالة والأهمية والأغلبية وغيرها كالمحكم، والمفسر، والنص، والظاهر، بعرف الحنفية كل على تاليه، والخفي على المشكل عندهم، والحقيقة على المجاز المساوي لها شهرةً اتفاقاً، وعلى الزائد إلا عند أبي حنيفة، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، وهي على الدلالة، وهي على الاقتضاء، وقد عرفتَ ما في الأخيرين في محله.

وفي «التحرير»: ولا يوجد للأخير مثال في الأدلة، والمقتضي صدقاً على المقتضي شرعاً، ومفهوم الموافقة على المخالفة عند قائليه، والأقل احتمالًا كمشترك الاثنين على الأكثر، والمجاز الأقرب على الأبعد؛ لأنه أظهر.

ولا عبرة بما في «التحرير»: الحقيقي متعذر في كل، والمجازي متعين بدليله، فلا أثر للقرب والبعد والمجاز الأشهر علاقةً واستعمالًا على غيره.

في «التحرير»: والإجماع القطعي على النص، وفي الظنِي تردد، والنص المؤكد كـ«نكاحها باطل باطل» على غيره، والخاص على العام.

وفي «التحرير»: يجمع بينهما إلا في الاحتياط، فيقدم العام والباقي على عمومه على المخصص والتقييد كالتخصيص، والتخصيص على التأويل، وصيغة الشرط

على النكرة المنفية وغيرها لإفادتها التعليل، والجمع المحلى، والموصول على المفرد المحلى لكثرة استعماله في المعهود، والحكم التكليفي على الوضعي في الصحيح، والنهي على الأمر؛ لأن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة، والتحريم على غيره على الاختلاف السابق، والإثبات على النفي على التفصيل السابق المختار، وعكسه فيما الغالب فيه الشهرة ولم يشهر، ومثبت درء الحد على موجبه، وموجب الطلاق والعتاق على نافيهما بناءً على تقديم المحرم فعلى الاختلاف، والحكم المعلل، وما ذكر سبب وروده على ما بخلافهما، والموافق للقياس على مخالفه في الأصح، والمروي باللفظ على ما بالمعنى، وما به عمل الخلفاء، وقيل: أو أهل المدينة على غيره، وفي السند بكثرة الرواية عند الجمهور كما مرَّ.

وفي «المختصر»: خلافاً للكرخي، وبوصف في الراوي يغلب ظن صدقه كالفقه، والورع، والضبط، وعلم العربية، وبشهرته بأحدها، وإن لم يعلم رجحانه فيه، ويكون روايته عن حفظه لا نسخته، ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند أبي حنيفة، ويكونه من أكابر الصحابة، خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله في غير ما كان مرويه أرجح فقهاً، ولذا قالا: بما عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما من عدم الزوج الثاني ما دون الثلاث، مع أن عدمه عن عُمر وعلي رضي الله عنهما.

وبعلو السند لقلة الوسائط فيه، ولذا قيل: قرب الإسناد قربة، خلافاً للحنفية؛ لما صحَّ عن أبي حنيفة أنه حاجَّ الأوزاعي حين روى حديث رفع اليدين عند الركوع عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه، برواية تركه عن حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود، ورجَّح بفقه الرواة مع أن سند الرفع أعلى.

ويكون الراوي مباشرًا، كرواية أبي رافع نكاح ميمونة وهو حلال، وكان السفير بينهما، ويكونه أقرب عند السماع، وبه رجَّح الشافعية الإفراد بالحج من رواية ابن عمر رضي الله عنه؛ لأنه كان تحت ناقته عليه الصلاة والسلام.

وفي «التحرير»: إنما يرجح الأقربية إذا بعد الآخر بعدًا يتطرق معه الاشتباه، فللحنفية ترجيح القران من رواية أنس أنه كان آخذًا بزمامها حين أهلَّ بهما قائلًا: (لبيك بحجةٍ

وعمرةٍ) لوجود القرب مع عدم الاضطراب، بخلاف ما عن ابن عُمر، فإنه قد روي عنه الإهلال بهما في الصحيحين أيضاً.

وبكونه تحمل بالغاً؛ لأن البالغ أضبط وأقرب أليه.

في «التحرير»: وينبغي مثله في تحمله مسلماً؛ لأن المسلم أحسن إصغاءً لما يرويه.

وبتقدم إسلامه، كما في «المختصر» تبعاً للآمدي.

وفي «التقرير»: جمهور الشافعية على ترجيح عكسه لدلالته على تأخر الشرعية، ككون الخبر مدنيًّا.

وشرط الإمام الرازي في «محصوله»: العلم بتأخر سماع المتأخر عن إسلامه.

وبكونه معروف النسب، والنسبة غير ملتبس بضعيف.

وبتصريحه بالسماع على محتمله كقال، ومنه ترجيح الوصل على العنعنة.

في «التحرير» و«التقرير»: ويجب عدمه لقابل المراسيل عند عدالة المعنعن وإمامته، وكونه غير مدلس، وبدوام عقله على من اختل عقله مطلقاً، كما في «الحاصل» و«التحصيل» و«المنهاج».

وفي «التحرير»، كما في «المحصول»: بشرط أن لا يعلم أنه رواه قبل اختلاله.

وبذكورته فيما يكون خارج البيوت، وبالأنوثة فيما يكون داخلها.

وبتصريح المذكي بتزكيته على من فهم تزكيته من العمل بروايته، أو الحكم بشهادته، والحكم أدل من العمل.

في «التحرير»: وكثرة المذكين ككثرة الرواة.

وبفقه المذكين ومخالطتهم لمن ذكوه.

في «المختصر» و«شرحه»: ويرجح المسند على المرسل، ومرسل التابعي على غيره، والمنسوب إلى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين على ما لم يعرف بها، ولم يلتزمها كـ«سُنن أبي داود»، والمتفق على كونه مسندًا، وعلى كونه مرفوعاً على المختلف فيه منهما، وما لم ينكر الراوي روايته على ما أنكر.

وفي «التحرير» و«التقرير»: وترجيح ابن الصلاح وغيره ما في الصحيحين على ما روي برجالهما أو بشرطهما مع إمامة المخرج تحكم، على أن حكمهما أو أحدهما باستجماع راوٍ معين لما شرطاه لا يفيد القطع، فقد أخرج مسلم عن كثير ممَّن لم يسلم عن غوائل الجرح، وفي البخاري جماعة تكلم فيهم بعض النقاد.

وأمَّا ترجيحهما بتلقي الأمة لهما بالقبول، ففيه أن التلقي لجميع ما فيهما ممنوعٌ.

ثم إنه قد تتعارض التراجيح كما في حديثي ابن عباس وأبي رافع رضي الله عنهما في تزوج ميمونة حال الإحرام أو بعد التحلل، رجّح ابن عباس بالفقه والضبط، وأبو رافع بالمباشرة حيث قال: كنتُ الرسول بينهما فتعارضا، فرجح ابن عباس بأن إخباره لا يكون إلا عن مشاهدة هيئة الإحرام، وأبو رافع بموافقة صاحبة الواقعة ميمونة؛ إذ قالت: «تزوجنِي ونحن حلالان»، فتعارضا ثانيـًا، فيتخلص بتجوز التزوج عن الدخول.

في «المُسلَّم»: ولا يخفى جواز التجوز به عن الخطبة به فتعارضا ثالثـًا، فيتخلص بأن مجاز الدخول أقوى علاقة.

أقولُ: العلاقة هي السببية فيهما، فلعله أراد أن السبب في السبب أولى من عكسه.

وفيه: أنه لو سلم فالخطبة أقرب إلى النكاح لتجانسهما من حيث اللفظية، فتعارضا رابعـًا، ويلزم التخلص بترجيح المحرم على المبيح على القائلين به.

وقد يكون بعض التراجيح أولى كالذاتِي من العرضي، مثل صوم يوم معين بالنذر، أو من رمضان نوى قبل نصف النهار، فبعضه منوي وبعضه لا، ولا يتجزي صحةً وفسادًا، فتعارض مفسد الكل ومصححه، فرجح الشافعي الأول؛ لأن العبادة تقتضي النية في الكل، وأبو حنيفة الثانِي؛ لأن للأكثر حكم الكل.

في «المُسلَّم»: في كون العبادة وصفـًا عرضيًّا لحقيقة الصوم الشرعي نظر.

قيل: بل لا يصح عند الحنفية، لما مرَّ في مسائل النهي أن أسماء العبادات الشرعية مختصة ما اعتبره الشارع عبادةً.

أقولُ: لك أن تقول: المعين الشرعي للصوم عرضي لمعناه اللغوي، وهو الإمساك، وقد رجحنا بأجزاء الإمساك.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: وينقض بصوم الكفارة والنذر المطلق، حيث لم يجزهما الحنفية إلا مبيتين، ويدفع بأن توقف السابقة على اللاحقة إنما هو في التعين المشروع الوقت، وهو في الواجب المعين هو وفي غيره النفل، وهو الأصل في الاعتبار؛ إذ كان صلى الله عليه وآله وسلم ينويه من النهار كما ثبت في «صحيح مسلم».



الأصل الثالث: الإجماع

وهو لغةً: العزم والاتفاق، وكلاهما من الجمع، فإن العزم اجتماع الدواعي، والاتفاق اجتماع الآراء، والأول يتعدي بنفسه، وبعلى، ومنه: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، و«لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»، والثانِي بعلى، وكان الهمزة فيه للصيرورة.

واصطلاحاً: اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر ديني.

الغزالي: اتفاق أمة محمد عليه وآله الصلاة والسلام على أمر ديني.

وأورد عليه في «المختصر»: أنه يشعر باتفاق جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يوجد إجماع هو حجة، وأنه لا يطرد عند خلو العصر عن المجتهد، ولا ينعكس عند اتفاقهم في عصر؛ إذ سبق إليه فهم المتشرعة في قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» على أمر عقلي أو عرفي.

ودفع الأولان في «العضدي»: بأن المتبادر اتفاق أهل الحل والعقد.

والثالث: بأن المتفق عليه لا بد وأن يتعلق به عملٌ أو اعتقاد.

وفي «المُسلَّم»: الوارد من الأولين أحدهما لا كلاهما؛ لأن أهل كل عصر إمَّا أمة، فلا يرد الأول، أوْ لا فلا يرد الثانِي، والحق هو الأول، فالجواب عن الثانِي: أن خلو الزمان عن المجتهد غير معلوم، ولا نقض إلا بالمتحقق.

أقولُ: الوارد على الظاهر هو الأول، وعلى التنزيل عنه الثانِي، وإنما يرد على القائل بخلو الزمان عن المجتهد مطلقاً، كبعض أبناء الزمان.

مسألة (٢٧١)

أنكر تصور الإجماع بعض الشيعة، ونفر من أصحاب النظام، كما نقله الإمام وغيره

لا نفسه، كما في «المختصر» و«التحرير»، بل أنكر حجيته.

قالوا: يستحيل وقوعه، ثم العلم به، ثم نقله إلينا الإجماع.

أمّا الأول: **فأولاً**: لأن اتفاقهم فرع نقل الحكم إليهم، وهو ممتنع عادة لانتشارهم في الأقطار.

وأجيب: لا يمتنع تواتر الأخبار بالحكم، كالكتاب سيّما في أوائل الإسلام، حيث كانوا محصورين، وبعد جدهم في الطلب والبحث.

وثانياً: لأن اتفاقهم إمّا عن قاطع ولو كان لنقل، ولو نقل لأغنى عن الإجماع، أو عن ظنِي فيمتنع عادةً؛ لاختلاف القرائح في الظنون والأراء، والقاطع يستغنِي عن نقله بالإجماع، الأقوى منه من حيث أنه لا يحتمل النسخ، والظنِي رُبَّما يكون جليًا، والاختلاف إنما يكون فيما يدق.

أقولُ: القاطع المتواتر إلى زمن الإجماع يمتنع انقطاع تواتره، وكيف يستغنِي عنه بالإجماع؟ والإجماع مما ينكر ثبوتاً وحجيةً، ويفتقر إلى النظار دقيقة، بخلاف المتواتر، والظنِي وإن كان جليّ الدلالة فقد يظن عدم ثبوته لكونه آحادًا.

وأما الثانِي: فلأن العادة قاضية بامتناع معرفة حكم كل من علماء الشرق والغرب في مسألة، كيف وهم لا يعرفون بأعيانهم فضلًا عن أحكامهم، مع جواز خفاء بعضهم لخمول، أو غيبة، أو أسر في مطمورة، أو اختفائه حذرًا عن الموافقة، أو المخالفة، أو كذبه فيما قال، ثم إنه لا يمكن السماع منهم دفعةً، بل في مدة متطاولة، فيجوز رجوع واحد منهم قبل حكم الآخرين.

قيل: يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم: إن زيدًا في ظهر كذا كان على كذا، ثم سافر، ويعلم أن عمرًوا في ذلك كان على ذلك، وهكذا.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: يجوز كذبه في الأخبار عن الماضي لغرض، فلا يعلم إلا بإفتائهم جميعاً والسماع منهم في آن واحد، وهو مستحيل عادةً.

أقولُ: ولو أمكن، فيجوز الكذب في الأخبار الحالي، ولا محيص إلا أن يراد ما هو المتعارف من إطلاق قولهم: أجمع القوم على رأي كذا، أعني: اجتماعهم عليه ظاهرًا،

فإنه ممكن إذا كانوا بحيث يجمعهم صعيدٌ واحدٌ، كما في عصر الصحابة رضي الله عنهم، واحتمال الكذب والرجوع لا يقدح فيه.

وأمَّا الثالث: فلأن الآحاد لا يفيد، والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادةً، ولذا قال أحمد: من ادعى الإجماع فهو كاذبٌ.

وأجيب عن الكل: بأنه تشكيك في الضروري، فإنا قاطعون بتواتر النقل بإجماع أهل الأعصار على تقديم القاطع على المظنون، حتى صار من ضروريات الدين، وقول أحمد محمول على استبعاد انفراد ناقله بالإطلاع عليه، أو استحالة حدوثه فيما بعد عصر الصحابة أو التابعين، فإنه احتج به في مسائل.

قال الأستاذ أبو إسحاق: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة.

أقولُ: يرد على الجواب ما في منهيات «المُسلَّم»: من أن منكري الإجماع قائلون بالحسن والقبح العقليين، فلهم أن يقولوا: الاتفاق على تقديم القاطع على غيره إنما هو لبديهة حسنه، وقبح عكسه عند العقول، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، فلا يكون من الإجماع المتنازع فيه.

فالصواب: إنا قاطعون بإجماع الصحابة عن وجوب قتال مانعي الزكاة.

وأمَّا الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فلا يلزم به المخالف.

مسألة (٢٧٢)

الإجماع حجة قطعية عند الجميع، إلا النظام، وشرذمة من الشيعة، والخوارج، نشأوا بعد الاتفاق، فلا يعتد بهم لأدلةٍ:

منها: إجماعهم على القطع بتخطية المخالف له، وتقديمه على القاطع، والعادة تحيل اجتماع الجم الغفير من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم شرعي، إلا عن نص قاطع.

لا يقال: فيه دور؛ لإثبات الإجماع بالإجماع؛ لأنا إنما نثبت حجية الإجماع مطلقاً بوجود الإجماع المخصوص من غير اعتبار حجيته، فإن وجوده مستلزم لوجود

نصٌّ قاطع فيه، وإن لم نعلمه بخصوصه.

في «المُسلَّم»: لا يقال: لو كان لتواتر، لتوفر الدواعي؛ لأن تواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم.

أقولُ: فيه ما مرَّ.

ونقض أوَّلًا بإجماع الفلاسفة على قدم العالم.

وأجيب: بأنه عن نظر عقلي، واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثيرٌ، فربما يظن غير القاطع قاطعـًا، بخلاف الشرعي وإن كان عقليًا كحدوث العالم فإن مداره على النص، والتمييز بين القاطع والظني فيه سهل، كذا في «المُسلَّم» تحريرًا لما في «العضدي» و«التحرير».

أقولُ: للناقض أن يقول: لمَّا أمكن الإجماع عن النظر العقلي، جاز أن يكون الإجماع على حجية الإجماع عن نظر عقلي وقع الخطأ فيه، والقول بأن إجماع أهل الشرع لا يكون إلا عن سمعي، ممنوعٌ، كما على تنزيهه تعالى عن الجهة والجسمية.

في «التحرير» علاوة في دفع النقض: أن التواريخ دلت على قول بعضهم بحدوثه.

أقولُ: كالمشهور عن أفلاطون.

في «المُسلَّم»: محمول على الحدوث الذاتي.

أقولُ: في «مصارع الحكماء» للشهرستاني: أنهم اختلفوا، فجماعة من أساطين أوائلهم على حدوثه مطلقـًا، وأصحاب الرواق على قدم البسائط كالمفارقات، دون المركبات، والمشاؤون على سرمدية الحركات الدورية، وهذا نص في قول الأولين بالحدوث الزماني.

وثانيـًا: بإجماع اليهود على تأبيد شرعهم عن موسى عليه السلام، والنصارى على وقوع قتل عيسى عليه السلام.

وأجيب: بأن هؤلاء قلَّدوا آحاد أوائلهم، وهم أهل الطبقة الأولى منهم، لعدم تحقيقهم، بخلاف من ذكرنا من الصحابة والتابعين، فإنهم كانوا محققين غير مقلدين لأحد؛ لأنهم الأصول مع كونهم محققين بعدد التواتر.

ومنها: للشافعي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، فعطفه على مشاقة الرسول يقتضي كونه غيره، وترتب الوعيد عليه مثله، فيكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً، والإجماع سبيلهم.

في «المختصر»: ليس بقاطع لاحتمال إرادة سبيلهم في متابعة الرسول، أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو في الإيمان به، غايته: أنه ظاهر، والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع، فيلزم الدور، بخلاف التمسك في مثله بالقياس.

في «العضدي»: لولا الإجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن.

أقولُ: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، فهو مخصوص بالعقائد، ومنهم من جعل الأصول كالعقائد، فمنع التمسك بالظاهر فيها أيضاً، وعلى استدلال إيرادات مذكورة بوجوه التفصي عنها في «أحكام» الآمدي، وبعضها في «التوضيح» و«التلويح».

ومنها: للغزالي: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».

واحتج من وجهين: **فأوّلًا**: لأنه متواتر المعنى، فقد جاء بروايات كثيرة نحو: «لا يجتمع على الضلالة»، و«لا تزال طائفة من أمتي على الحق»، و«يد الله على الجماعة، من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»، واستحسنه ابن الحاجب قائلًا: إنه كشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم.

وثانياً: لأن الأمة تلقته بالقبول ولم يستحسنه؛ لأن تلقي الأمة لا يخرجه عن الآحاد، واستبعد الإمام الرازي التواتر المعنوي؛ لأن كثرة الرواة لم يبلغ إلى حيث يتواتر القدر المشترك، ولو سُلم فهو ظني الدلالة، ولو سُلم فلا يلزم الحجية إذ الخطأ الاجتهادي ليس ضلالة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدلًا، فيجب عصمته عن الخطأ، وفيه: أن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد.

ومنها: لإمام الحرمين: العادة قاضية بامتناع اجتماع المجتهدين، إلا عن قاطع في المجمع عليه، وأجيب: بالمنع، فقد يجتمع عن ظني جلي، كالقياس الجلي، وأخبار

الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر.

أقولُ: ولا يرد مثل هذا على الدليل الأول؛ إذ الإجماع هناك على القطع بتخطئة المخالف، فلا يكون إلا عن قاطع؛ إذ القطع هناك حاصل في المجمع عليه قبل الإجماع.

واعتبر في «التحرير»: هناك الإجماع على حجية الإجماع، وأنه أصل ديني فيجب قطع كل من المجمعين به قبل الإجماع.

أقولُ: وجوب القطع في الأصول غير مجمع عليه ولا مقطوع به.

المنكرون: **أوَّلًا**: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية؛ فلا يرجع إلى الإجماع في الأحكام.

ونقض بالقياس، والقول بأن القياس راجع إلى الكتاب والسنة يتأتى مثله في الإجماع؛ إذ لا بد له من مستند، على أن الأمر بالرد مشروط بالنزاع، ولا وجود له في مادة الإجماع، مع أنه ظاهر لا يعارض القاطع.

أقولُ: النقض بالقياس إنما يرد على القائلين به، لا على نافيه كالشيعة، والظاهرية، وقد يتصور النزاع في المجمع عليه بعد انقراض المجمعين، وفي عصرهم من نشأ بعدهم.

وثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩] الآية، فلا يكون الإجماع تبيانًا لشيء.

وأجيب: بالمنع؛ إذ لا يمتنع تعدد التبيان، ولو سُلم فمنقوض بالخبر، والقول بأنه ثابت بالكتاب فيكون هو التبيان، في الحقيقة يجري في الإجماع.

وثالثًا: نحو: ﴿لَا تَأۡكُلُوٓاْ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ﴾ [النساء: ٢٩]، من النواهي العامة للأمة لإفادة جواز صدور المنهي عنه عن الكل.

وأجيب: بأن النهي إنما يقتضي الإمكان الذاتِي، فلا ينافي الامتناع بالغير، على أنه منع لكل واحد، لا لكل الآحاد، كذا في «العضدي».

وما في «المُسلَّم»: من أن المنع لكل دائمًا يستلزم المنع للكل، فغفول عن تباين حكمي الكلين الإفرادي والمجموعي، وكيف لا؟ ومنع كل يقتضي جواز الصدور عن كل

ولو انفرادًا، ومنع الكل صدوره عنهم اجتماعـًا.

ورابعـًا: حديث معاذ رضي الله عنه اقتصر فيه على الكتاب، والسنة، والقياس، فلو كان الإجماع حجةً كان أولى بالبيان من القياس.

ورُد بأن الحديث لبيان ما كان حجة في القديم، والإجماع إنما صار حجة في الحديث.

مسألة (٢٧٣)

لا عبرة في الإجماع بالكافر، ولا بمن يوجد بعد إجماعـًا.

وأمّا المقلد فالأكثر أنه غير معتبر، وإن حصل طرفـًا صالحـًا من العلوم، وميل الباقلانِي إلى اعتباره، وقيل: يعتبر الأصولي دون الفروعي، وقيل: بالعكس.

للأكثر: أوّلًا: لو اعتبر لم يتصور إجماع؛ إذ الجامع هو الرأي، وليس للمقلد.

أقولُ: المقلد قد يكون له رأي في المصالح.

وثانيـًا: لجاز مخالفته للمجتهدين مع اتفاقهم وهو حرام قولًا وفعلًا.

في «المُسلَّم»: لا يلزم من حرمة مخالفته انعقاد الإجماع بدونه، كمخالفة المجتهد لرأيه في القضاء، فإنه ينفذ على قول مع حرمته، وقد يعترض يمنع الحرمة عند المعتبرين.

وما في «شرح الشرح»: أن الإجماع يدل على وجود قاطع، فمدفوع بأن مستنده ربما يكون ظنيًّا جليًّا.

أقولُ: ما في «شرح الشرح»: هو أن الإجماع قد يكون عن قاطع، فيعصي مخالفه ولو مجتهدًا، لمخالفته لذلك القاطع، وإنما ذكر هذا توجيهـًا لما في «الشرح» من تأييد حرمة المخالفة على المقلد بأن هذه الحرمة ثابتة، ولو فرض المخالف مجتهدًا، لا جوابـًا عن الاعتراض بمنع الحرمة، بل الجواب عنه ما قيل: إن اتباع مجتهد ما واجب على المقلد اتفاقـًا، فمخالفته لجميع المجتهدين المجمعين حرام.

مسألة (٢٧٤)

هل يعتبر في الإجماع المجتهد غير العدل؟

فالمختار للآمدي، والغزالي: نعم؛ لأن الأدلة إنما تنتهض على حجية اتفاق كل الأمة، لا اتفاق العدول فقط، وكل حكم لا مدرك له شرعاً يجب نفيه.

والأكثر: لا، ونسبه في «التحرير» إلى الحنفية، وعزاه السرخسي رحمه الله إلى العراقيين، وبعضهم إلى كافة الفقهاء، والمتكلمين، والسبكي إلى الجمهور؛ لأن الحجية إنما هي للتكريم، والفاسق ليس أهل له، قيل: بل هو أهل له كما لدخول الجنة.

وأجيب: بأنه ساقط الاعتبار في الدنيا لوجوب التوقف في أخباره، ورد شهادته أبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين يعتبر قوله في حق نفسه فقط كإقراره، فلا يكون الإجماع مع مخالفته حجة عليه، بل على غيره.

ودفع في «العضدي»: بأنه لو قبل قوله هذا، لكان له لا عليه.

في «المُسلَّم»: كلما أدى إليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه إجماعاً ولو كان له.

أقولُ: الأظهر لما اعتبر رأيه في حقه، حيث يجب عليه اتباعه وإن كان فيه نفع له بالإجماع، فليعتبر كذلك في الإجماع، وأمَّا المبتدع بالبدعة المتضمنة كفرًا كالتجسيم، فكالكافر عند المكفر وعند غيره، وبغيرها كالفاسق، كذا في «المختصر».

أقولُ: يجب الفرق بين البدع المفسقة الجلية، كفسق الخوارج المستبيحين للدماء والأموال، وبين غيرها كما في قبول الرواية والشهادة، فيعتبر المبتدع بالجلية في مختار الأكثر، وبالخفية اتفاقاً.

وفي «التحرير»: اعتبار المبتدع بالبدعة المفسقة مشروطٌ عند الحنفية، بأن لا يكون داعياً إليها، والحق عدم اعتباره مطلقاً، ولذا لم يعتبر خلاف الروافض في الإجماع على خلافة الثلاثة رضي الله عنهم.

وقد يقال ذلك لتقرر الإجماع قبلهم، فهم عاصون بخلافهم له، وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه ليس خلاف الإجماع؛ لأن معاوية وغيره من المخالفين مجتهدون، وهذا لا يضرنا؛ إذ المطلوب ثابت بما مرَّ من أن الحجية للتكريم، والمتبدع ليس من أهله.

أقولُ: بل هو أهل له، وإلا لم تقبل شهادته ولا روايته، والفرق تحكم، فالحق اعتباره

لكونه متأولًا أوقعه في ابتداعه تدينه.

وما ذكر من أن معاوية رضي الله عنه مجتهد، ففي منهيات «المُسلَّم»: ممنوعٌ، ولو سُلم فمنع كون مخالفته باجتهاد، وإلا لناظر عليًّا رضي الله عنه بالحجة.

أقولُ: ومن المانعين من استند بأنه لو كان مخالفته عن اجتهاد، لم يكن هو ولا أصحابه آثمين، ولا داعين إلى النار، وقد قال صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لعمار رضي الله عنه: «تقتله الفئة الباغية يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار»؛ يعني: أصحاب معاوية رضي الله عنه، ويمكن دفعه بتكلف ما، والله تعالى أعلم.

مسألة (٢٧٥)

الإجماع حجة غير مختص بالصحابة، خلافاً للظاهرية، وقولهم هو ظاهر كلام ابن حبان في «صحيحه».

وعن أحمد قولان، في «التقرير»: أوضحهما عند أصحابه كقول الجمهور، لهم: الأدلة السمعية؛ إذ ليست مختصة بالحاضرين، وأمَّا العقلية، فقيل: يجري في غير الصحابة، وقيل: لا؛ لأن الخصم لا يسلم الإجماع على تخطئة المخالف في غيرهم، كذا في «شرح الشرح».

وفي «المُسلَّم»: الحق الاتفاق على التخطئة مطلقاً، لكن لا ينتهض هاهنا؛ لأن الخصم ينكر إمكان وقوعه، وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه.

أقولُ: الظاهر من تمسك الظاهرية أنَّهم قالوا الجواز وقوعه ممن بعد الصحابة، مع أنه لا عبرة به، وإلا لتمسَّكوا بما مرَّ من أدلة الامتناع.

قالوا: **أوَّلًا**: أجمع الصحابة أن ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد، والعمل بما أدَّى إليه من الطرفين، فلو وقع إجماع من بعدهم حجة تعارض الإجماعان، ولزم النقيضان.

وأجيب: بالنقض بإجماع الصحابة بعد ذلك الإجماع، وبالحل بأنه في العرف عرفية، أي مادام لا قاطع فيه؛ فإن العرف العام على هذا في أكثر القضايا، لا سيَّما في السوالب، كذا في «العضدي».

أقولُ: ولذلك سمَّى المنطقيون الدائمة بشرط الوصف عرفية.

وثانياً: لو اعتبر، لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة، كما إذا أجمع التابعون في مسألة اختلف فيها الصحابة، واللازم باطل؛ للزوم القطع ببطلان قول بعض الصحابة، وكونه على ضلالة.

وأجيب: بأن الاختلاف المتقدم إما مانع من الإجماع المتأخر، أو لا، فعلى الأول نمنع الملازمة، وعلى الثاني بطلان اللازم؛ إذا لم يكن قوله ضلالة قبل الإجماع، بل صار بعده، فحدوثه كالنسخ.

مسألة (٢٧٦)

لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر؛ لأن الأدلة عامة للأقل منه، أما السمعية فظاهر، وأمَّا العقلية فلإجماعهم على تخطئة المخالف مطلقاً.

وفي «المُسلَّم»: لأن الحجية للاتفاق تكريماً، وهو مطلق.

أقولُ: التكريم حكمة للشارع في جعل الاتفاق حجةً، ويكفي فيه أن يكون اتفاق ما حجة، فلا يدل على اشتراط عدد التواتر، ولا على عدمه.

ثم قال: جمعٌ، لا بد من أقل الجمع، وفريق يكفي اثنان، واختاره ابن الهمام، وأمَّا الواحد، فقيل حجة.

في «التقرير»: جزم به ابن السريج، ونسبه بعضهم إلى الأكثرين لتضمن بعض الأدلة السمعية عدم خروج الحق عن الأمة، وقيل: لا؛ لأن المنفي عنه الخطأ هو الاجتماع، والواجب الاتباع هو سبيل المؤمنين.

في «التحقيق»: هو الأظهر، وقال السبكي: هو المختار.

مسألة (٢٧٧)

التابعي المجتهد عند انعقاد إجماع الصحابة معتبر معهم، فلا ينعقد بدونه عند الحنفية، والشافعية، وأكثر المتكلمين، وأمَّا من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعده، فحكم

اعتباره وعدمه مبنِيٌّ على الخلاف في اشتراط انقراض العصر، فمن اشترط اعتبر، ومن لم يشترط لم يعتبر، وقال بعض المتكلمين: لا يعتبر مطلقاً، وهو رواية عن أحمد.

للأكثر: العصمة لكل الأمة، والصحابة ليسوا كلها دونه.

في «المُسلَّم»: إن قيل: لولا قاطع لما اجمعوا عادةً، قلنا: ممنوعٌ.

وفي «حواشيه»: لإجماعهم على خلافة الشيوخ بلا نصٍّ.

أقولُ: وللخصم أن يقول: الصحابة كانوا كل الأمة معصومين قبل نشأ التابعين، ونحن نعلم قطعاً أنه لم يعرض لهم نقص يثلم[1] العصمة بنشؤهم.

واستدل بأن الصحابة سوَّغوا اجتهاد التابعين كسعيد، وشريح، والحسن، وعطاء وغيرهم.

في «التقرير»: ملأ شريح الكوفة أقضيةً، وعلي رضي الله عنه بها، وسعيد المدينة فتاوى، وهي مشحونة بالصحابة، وكذا الحسن بالبصرة، وعطاء بمكة، ولولا اعتبار قولهم معهم لما سوَّغوا لعدم فائدته على تقدير الموافقة والمخالفة.

وأجيب: إنما يتمُّ لو ثبت تسويغهم لهم مع إجماعهم، ولم يثبت إلا مع اختلافهم، كما عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف في «صحيح مسلم»: تذاكرتُ مع ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما في مدَّة الحامل لو فات زوجها، فقال ابن عباس: بأبعد الأجلين، وقلتُ: بوضع الحمل، فقال أبوهريرة: أنا مع ابن أخي، يعنِي أبا سلمة.

مسألة (٢٧٨)

اتفاق الأكثر مع ندرة المخالف كغير ابن عباس على القول بالعول، وغير أبي موسى الأشعري على نقض النوم للوضوء، وغير أبي طلحة على تفطير البرد، وغير أبي هريرة وابن عمر على جواز الصوم في السفر، قيل: إجماع مطلقاً، وعزاه في «البديع» وغيره لابن جرير، وأبي بكر الرازي، وبعض المعتزلة، بل قيل: ومع كثرة المخالف، ولو بعدد التواتر، وقيل: الصحيح عن ابن جرير بشرط أن لا يبلغ الأقل عدد التواتر، كما عليه كثير

---

(١) يَثْلِمُ: بمعنى ينكسرُ، ويندرسُ، أو هو كناية عن الاندراس.

من الأصوليين، ونقل أبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي عنه بشرط أن لا يبلغ ثلاثة، وسليم الرازي: أكثر من ثلاثة.

وقال أبو عبد الله الجرجاني، وأبو بكر الرازي من الحنفية، على ما عزى إليه في «التحرير» و«كشف» البزدوي: بشرط أن لم يسوغ الأكثر اجتهاد الأقل، كقول ابن عباس بحل ربا الفضل في غير النسية؛ إذ لم يسوغوا له حتى رُوي رجوعه إليهم، وقال محمد: لا ينفذ القضاء به لا أن سوَّغوا، كقول أبي بكر رضي الله عنه بقتال مانعي الزكاة.

في «التحرير»، والمختار أنه ليس إجماع أصلًا، وفي «التقرير»: فلا هو حجة قطعية ولا ظنية؛ إذ ليس شيئاً من الأدلة الشرعية.

وفي «المختصر»: ليس إجماعـاً قطعيًّا، والظاهر أنه حجة، لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف.

أقولُ: يجب أن يقيد بشرط أن لا يكون في الأقل أعلم من الأكثر.

المثبتون: **أوَّلا**: «عليكم بالسواد الأعظم»، و«يد الله مع الجماعة فمن شذَّ شُذَّ في النار».

وأجيب: بالحمل على الكل فهو الجماعة، والسواد الأعظم؛ إذ لا يتصور أعظم منه، على أن الشاذ هو الخارج عنهم بعد دخوله، من شذَّ البعير: توحَّش بعد أهليته.

ثم مبنى الاحتجاج بحديث السواد الأعظم على ادعاء التواتر المعنوي، وإلا فلا يتم، ولو سلم كونه نصًّا في الأكثر، بل ولا احتجاج به على الحجية الظنية، وإن لم نشترط القطع في الأصول؛ إذ في صحته كلام، وإن رواه ابن ماجة وأبو نعيم وغيرهما.

وأما إثبات الظنية بأن الظاهر إصابة السواد الأعظم، وخصوصاً مع الحديث ففي «التقرير» عن «أصول» الرازي: ورد في الكتاب في مدح القليل: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦]، وفي ذم الكثير: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، وفي الحديث: «الإسلام بدأ غريباً وسيعود كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن هم يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس، وستفترق أمتي على ثلاث أو ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة».

وأيضـاً: قد ارتـد الناس بعد وفاته عليه وآله الصلاة والسـلام ومنعوا الصدقة، وكان المحقون أقل.

وأيضـاً: كان الأكثر في زمن بني أمية على القول بإمامة معاوية، ويزيد، وأشباههما، والحق مع الأقل.

وفي «المُسلَّم»: كثرة الفرق لا يستلزم كثرة الأشخاص، ولا كثرة الأشخاص كثرة العدول والمجتهدين، والنزاع فيه.

وفي «منهياته»: ظاهره منع للسند، لكن المقصود أن دعوى ظهور إصابة الأكثر بديهية، وإنما وقع الاشتباه للمانع من حيث سنده، فأبطله بتحرير محل النزاع.

أقولُ: دعوى ظهور إصابة الأكثر عند مساواته للأقل في سائر وجوه الترجيح، أو رجحانه عليه غير بعيدة، وأمّا مطلقاً، أو مع رجحان الأقل فكلّا، كيف ومثل علي رضي الله عنه وحده يفضل أضعاف مثل معاوية، وابن العاص، ومن هنا قيل: شعر:

ولم أرَ أمثال الرجال تفاوتـاً * لذي الفضل حتى عد ألف بواحد

وقيل:

وليس من الله بمستنكر * أن يجمع العـالم في واحـد

وثانيـاً: اعتمـدت الأمـة على خلافـة أبي بكر رضـي الله عنه مع خلاف علي، وسـعد بـن عبادة، وسـلمان رضـي الله تعالى عنهم.

وأجيب: في «التحرير»: بأن تقرر الإجماع إنما هو بعد رجوعهم، وأمّا صحة الخلافة قبله فبالإجماع على كفاية بيعة الأكثر.

في منهيات «المُسلَّم»: الإجماع في ذلك الوقت أو قبله ممنوعٌ، بل الحق عدمه كما هو ظاهر للواقف على حادثة البيعة، وما قاربها من الوقائع بالتواريخ، وبعده إن سلم فالدليل متأخر عن الدعوى.

أقولُ: لولا كفاية بيعة الأكثر، لجاز للأقل التخلف والمبايعة للآخر، ولا يخفى ما فيه من المفاسد، وأيضاً لم ينعقد الخلافة بالبيعة أصلًا، لتعذر إجتماع الكل حينئذٍ عادةً.

وأيضـاً لا ضير في تأخر الدليل عن الدعوى إذا كان إِنِّيـاً كما هنا.

بقـي ما في «جامع الأصول»: من أن سعدًا رضي الله عنه تخلف عن خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وخرج من المدينة وسار إلى الشام، وماتَ هناك في خلافة أبي بكر أو عُمر، وفي «أُسْد الغابة»: أنه رضي الله عنه لم يبايع أبا بكر ولا عُمر رضي الله عنهما، ويُمكن أن ي قال عدم مبايعته إن صحَّ يستدعي الإنكار، فلا يقدح في الإجماع السكوتِي.

ولو سُلم فإنما يقدح إن كان مجتهدًا وهو ممنوعٌ، ولو سُلم، فلا نسلم أنَّهم سوغوا له الإنكار، ولو سُلم فلا يقدح في انعقاد الإجماع بعد موته إن كان في حياة أبي بكر رضي الله عنه.

مسألة (٢٧٩)

هل يشترط انقراض عصر المجمعين؟

ففي «المختصر» و«التحرير»: عند المحققين: لا، وفي «التقرير»: منهم الحنفية، قال أبو بكر الرازي: هو الصحيح، وابن السمعانِي: أصح المذاهب لأصحاب الشافعي والإمام: هو المختار، والرافع أصح الوجهين، وعند أحمد والأشعري وابن فورك: نعم مطلقاً، وعند الأستاذ أبي إسحاق، وبعض المعتزلة: في السكوتِي فقط لضعفه، وزعمَ بعضهم أنه فيه اتفاق، وإنما الخلاف في اللفظي، وقيل: في إجماع الصحابة فقط، ومشى عليه الطبري.

أقولُ: وظاهره تحكم.

وإمام الحرمين فيما سنده قياس: لا نصَّ، كذا في «التحرير» تبعـاً «للمختصر».

وفي «التقرير»: وقال السبكي: هو وهم، بل الشرط عنده في المستند إلى الظن تمادي الزمان حتى قال: لو خرَّ عليهم سقف عقب الاتفاق لا أراه إجماعـاً.

واختلف في فائدة الاشتراط، فأحمد وأتباعه: جواز رجوع المجمعين، لا دخول من يحدث في إجماعهم، والباقون جوازهما.

النافون: إن الأدلة السمعية عامة لكل اتفاق ولو لمحةً، فلا وجه لاشتراط الانقراض.

في «المُسلَّم»: الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورة.

أقولُ: مع قطع النظر عن السمع، فترديد النظر وإجالة الفكر مدَّة مديدة له مدخل في درك الصواب ضرورةً، واستدل لو شرط لما تحصل الإجماع لتلاحق المجتهدين.

وأجيب: **أوَّلًا**: بما في «شرح الشرح»: أن التلاحق غير واجب بل غايته الجواز، فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع؟ وقيل: إنه واجب عادةً وإن لم يجب عقلًا.

في «المُسلَّم»: للمنع فيه مجال، والأوجه: أن المراد عدم تحققه في زمان أجمعوا على تحققه فيه، وهو زمان الصحابة، والتابعين، وأتباعهم، وحينئذٍ: لا يمنع اللحوق؛ لأنه معلوم الوقوع.

أقولُ: الظاهر من الشرطية لزوم السلب الكلي لوقوع الإجماع نكرةً في حيز النفي.

وثانيًا: اللاحقون إمَّا لهم مدخل في الإجماع أو لا، فعلى الأول الشرط هو انقراض الأولين فقط، وعلى الثاني فالأمر ظاهر؛ إذ المجمعون هم الأولون.

الشارطون: **أوَّلًا**: يؤدي عدمه إلى منع المجتهد عن الرجوع عند ظهور موجبه ولو خبَرًا صحيحًا، فيلزم إلغاء النص بالاجتهاد.

وأجيب: وجوده مع ذهولهم عنه بعد فحصهم بعيدٌ، ثم الاطلاع عليه أبعد.

ولو سُلم فمنقوض بما بعد الانقراض.

والحل: منع بطلان منع الرجوع؛ إذ الإجماع قاطعٌ، فيجوز إلغاء الخبر به.

أقولُ: للخصم أن يقول: ذهول بعضهم عن الخبر المحفوظ عنده في كتاب أو ظهر قلب لمحة ريثما يقع الاتفاق غير بعيد، فضلًا عن ذهولهم عمَّا عند غيرهم، وأمَّا ذهولهم مدة الانقراض فقريب إلى الاستحالة، وإلغاء الخبر بالإجماع المستند إلى قياس في قوة الغاية بالقياس، وهو باطل إجماعًا.

وأمَّا قول عَبيدة بفتح العين السَّلمانِي لعلي رضي الله عنه حين رجع عن عدم صحة بيع أم الولد: رأيك مع الجماعة أحب إليَّ من رأيك وحدك في الفرقة، كما رواه عبد الرازق، فلا حجة فيه للنافين؛ إذ غايته أن عبيدة رأى عدم جواز الرجوع، وعليًّا رضي الله عنه جوازه،

وهو حقيق بأن يكون حجة للشارطين.

وما في «التقرير»: من أن رأي علي رضي الله عنه في اشتراط الانقراض على خلاف غيره لا ينتهض حجةً، ففيه أنه لا دليل على أن من عداه من الصحابة رأوا عدم الاشتراط والمنع عن الرجوع.

وثانياً: لو لم يعتبر قول الراجع؛ لأن الأول اتفاق كل الأمة، لوجب أن لا يعتبر قول من مات من المخالفين؛ لأن الباقي كل الأمة.

وأجيب: اعتبار قول الميت مختلف فيه، فإنا نمنع بطلان اللازم؛ لأن قول الميت كالميت، أو نمنع الملازمة وعليه الأكثر؛ لأن قوله باق بدليله، وبقائه كبقائه.

مسألة (٢٨٠)

اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد استقرار خلافهم.

قال أحمد، والأشعري، والغزالي، وشيخه إمام الحرمين: ممتنعٌ كذا في «التحرير» تبعاً «للمختصر»، وفي «التقرير»: هو مذهب الشافعي كما قال الغزالي، وابن البرهان، وذكر أبو إسحاق الشيرازي: أنه قول عامة الشافعية، وفي «المحصول»: أنه قول كثير من المتكلمين، وفقهاء الشافعية، واختاره الآمدي.

وقال أكثر الحنفية، والمحققون من الشافعية، كالحارث المحاسبي، والإصطخري، والقفال الكبير، والقاضي الطيب، وابن الصباغ، والإمام الرازي: واقع حجة.

وعليه الجُبَّائيان.

في «المختصر»: والحق أنه بعيد إلا في القليل، كالاختلاف في أم الولد، ثم زال.

وفي «الصحيح»: أن عثمان رضي الله عنه كان ينهي عن المتعة، قال البغوي: ثم صار إجماعاً، في «شرح الشرح»: جمهور الشارحين على أن المراد متعة النكاح، وأن قول البغوي هو ما في «شرح السنة»: اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة، وهو كالإجماع بين المُسلِمين، ولكن ليس فيه ولا في كتاب «الصحيح» أن عثمان رضي الله عنه كان ينهي، بل فيهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن متعة النساء.

والشارح المحقق، يعنِي القاضي العضدي على أن المراد متعة الحج وهو الحق؛ لما في «صحيح البخاري» عن مروان بن الحكم أن عثمان رضي الله عنه نهى عنها، وأن يجمع بين الحج والعمرة، فلمَّا رأى ذلك عليٌّ رضي الله عنه أهلَّ بِهما: لبيك لعمرة وحجة، وقال: ما كنتُ لأدع سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول أحد.

وفيه أيضـًا نحوه عن سعيد بن المسيب، وقول البغوي هو ما في «شرح السنة»: اتفقت الأمة في الحج والعمرة على جواز الإفراد والتمتع والقران، ولكن على هذا لا حاجة إلى ما ارتكبه الشارح من تبديل عثمان بعُمر رضي الله عنهما، وكأنه اعتبر ما رُوي أن عمر كان يقول: «ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنا أحرمهن، وأنهي عنهن: متعة الحج، ومتعة النكاح، وحيَّ على خير العمل».

وما في «شرح السنة»: رُوي عن عُمر رضي الله عنه النهي أيضـًا، ولكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح.

أقولُ: وعلى أي حال، ففي الإجماعين للمنع مجال.

في «شرح الشرح»: اعتراض الآمدي بأن مذهب علي رضي الله عنه جواز بيعهن وهو لم يزل بل عليه جميع الشيعة، وهو أحد قولي الشافعي، والجواب أن هذا إنما يرد لو لم يكن عصر ما خاليـًا عن مجتهد قائل بجوازه.

أقولُ: لا يخفى وهنُه.

وأمَّا متعة النكاح فإن ثبت القول به عن ابن عباس رضي الله عنه، كما ترويه الشيعة، فقد قالوا به أيضـًا.

وأمَّا متعة الحج فقيل: الذي كان عثمان أو عمر رضي الله عنهما ينهي عنه هو فسخ الحج بالعمرة، أي الخروج عن إحرام الحج بأفعال العمرة، وقيل: كان ينهي عن المتعة والقران نهي تنزيه اختيارًا للإفراد عليهما، وأيًّاما كان فلا دليل فيه على وقوع الإجماع بعد تقرر الخلاف.

وأمَّا حجيته: ففي «المُسلَّم»: لأن عدمها يستلزم خلوا الزمان عن الحق، وفيه ما فيه.

أقولُ: إشارة إلى منع الاستلزام؛ لأن قول الميت موجود بدليله.

والأظهرُ ما في «المختصر» و«شرحه»: لو لم يكن حجة لأدى إلى أن يجتمع الأمة الأحياء على الخطأ.

وأجيب: بمنع بطلان اللازم؛ إذ الأمة الأحياء ليسوا كل الأمة، فإن الماضي داخل فيهم لتحقق قوله: بخلاف الآن.

ثم قد يخرج ما عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى من نفاذ القضاء ببيع أم الولد، وعنهما: من عدمه على اشتراط عدم سبق الخلاف في الإجماع، وعدم اشتراطه، وقد يخرج النفاذ أيضاً على عدم الاشتراط، بجهة أن الإجماع المسبوق مختلف فيه انعقادًا، ففيه شبهة، فكذا في متعلقه، أي الحكم المجمع عليه، فالقضاء فيه كالقضاء في المجتهد فيه.

المانعون: للجواز: العادة قاضية بإصرار كل من المختلفين على مذهبه بعد استقراره، ولا سيِّما إصرار الإتباع على مذاهب متبوعيهم.

وأجيب: بمنع قضاء العادة، كيف ولو امتنع لما وقعَ.

المانعون: للوقوع: لو وقع لكان حجة لعموم الأدلة، ولزم تعارض الإجماعين؛ إذ الاختلاف السابق إجماع على تجويز كل من القولين، والإجماع اللاحق تعيين لقول معين.

وأجيب: بمنع الإجماع على تجويز كل منهما؛ إذ كل فريق يوجب قوله: وينفي الآخر، ولو سلم فمشروطٌ بعدم القاطع في أحدهما، كما لو لم يستقر خلافهم.

المجوزون: من غير حجية: **أوَّلًا**: لو كان حجة لتعارض الإجماعان، كدليل المانعين بما له وعليه.

وثانياً: الحجة هو اتفاق الأمة ولم يوجد؛ لأن قول المخالف لم يمت بموته حتى جاز تقليده.

وأجيب: في «المختصر»: منقوض بما إذا لم يستقر الخلاف.

في «العضدي»: ويُدفع بأن ما لم يستقر عليه رأيٌ ليس بقول لأحد عرفاً.

وأمَّا ما أجيب به في «المُسلَّم» بل في «التحرير»: أن الإجماع مميت لقول المخالف، حتى لا يجوز العمل به كالمنسوخ، **فأقولُ**: مصادرة؛ لأن انعقاد الإجماع متوقف على عدم المانع منه وهو قول المخالف، فلو كان المميت له هو الإجماع لزم الدور.

فإن قيل: يكفي للمجيب منع بقاء قول المخالف وجواز تقليده بعد الاتفاق.

قلتُ: يكفي للمستدل جواز تقليده ولو في الجملة.

في «التحرير»: وبما أجبنا يبطل قولهم: يلزم من حجيته تضليل بعض الصحابة.

في «التقرير»: أمّا أوّلًا: فلأن رأيه كان حجة قبل حدوث الإجماع، فإذا حدث زال اعتباره مقتصرًا على الحال.

وأمّا ثانيًا: فللإجماع على عدم تضليل المجتهد المخالف لمجتهدين متفقين في عصرهم، فما ظنك بالمتقدم؟ نعم غاية ما يلزم ظهور الخطأ المخالف، وهو غير ممتنع؛ لأن المجتهد قد يخطىء.

وثالثًا: لكان موت المخالف يوجب انعقاد إجماع الباقين؛ لأنهم كل الأمة حينئذٍ.

وأجيب تارةً: بالتزام اللازم، ولكنه خلاف قول الأكثر، وتارةً: بأن قول الباقين إذ ذاك قول خولف في عصرهم، بخلاف ما نحن فيه.

مسألة (٢٨١)

اتفاق أهل عصر عقيب اختلافهم، في «المختصر»: إجماعٌ وحجةٌ، وليس ببعيد.

وأمّا بعد استقراره فقيل: ممتنعٌ، وقال بعض المجوزين: حجةٌ، وكل من اشترط انقراض العصر قال: إجماعٌ، وهي كالتي قبلها، يعني: استدلالًا وجوابًا، إلا أن كونه حجةً أظهر؛ لأنه لا قول لغيرهم على خلافه.

وفي «التحرير»: وقولهم بعد الرجوع لم يبق معتبَرًا فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها.

وفي «المُسلَّم»: سقوط المخالف هناك بعد الإجماع، وهاهنا قبله برجوعهم، فلا يريب في تحقق الكل.

أقولُ: رجوع المخالف إلى الوفاق هو عين الاتفاق، فلا يكون قبله، والأظهر: أن سقوط المخالف هناك إنما هو بالإجماع من حيث هو إجماع، وهاهنا بالرجوع من حيث هو رجوع مع قطع النظر عن كونه إجماعًا.

مسألة (٢٨٢)

لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم إلا عند الشيعة؛ لاعتقادهم العصمة فيهم.

في «التقرير»: هم: علي، وفاطمة، والحسنان رضي الله تعالى عنهم؛ لما روى الترمذي أنه لما نزل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] الآية؛ لفَّ عليه وآله الصلاة والسلام كساءً وقال: «هؤلاء أهل بيتي وخاصَّتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا».

قالت الشيعة، وفي «المحصول» وغيره: الزيديَّة والإماميَة: الخطأ رجس، فيكون منفيًا عنهم، وأجيب: بأن الرجس هو العذاب، أو الإثم، أو كل مستقذر ومستنكر، والخطأ في الاجتهاد ليس منه.

في «شرح الشرح»: وتمسَّكوا أيضًا بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدًا: كتاب الله وعترتي»، ونحو ذلك.

أقولُ: ويمكن أن يجاب بحمل التمسك بهم على تعظيمهم ورعاية حقوقهم.

وأورد على الشيعة: لمَّا قلتم بعصمة أهل البيت، فما الفائدة في الإجماع؟

في «المُسلَّم»: لعل الفائدة الترجيح عند التعارض، كما قيل رأيك في الجماعة أحبُّ.

أقولُ: العصمة قطعية عندهم، فقول كل كالنص القاطع، ولا تعارض في القطعيات في أنفسها، بل بواسطة خطأ في النقل، وفي نظر الناقلين، وحينئذٍ فلا تعارض، ولا ظنية قبل النقل حتى يرتفع بالإجماع.

مسألة (٢٨٣)

ولا ينعقد بالشيخين، ولا بالخلفاء الأربعة عند الأكثر، خلافًا لأحمد في رواية، ولبعض الحنفية، ومنهم القاضي أبو خازم، بمعجمتين عبد الحميد بن عبد العزيز، حيث ردَّ أموالا على ذو الأرحام في خلافة المعتضد العباسي، بعد ما قضى بها لبيت المال متمسكًا بإجماع الأربعة، وأمضى المعتضد قضائه بذلك، وكتب به إلى الآفاق.

ولمَّا رد عليه أحمد بن الحسين البردعي الحنفي قائلًا: هذا فيه خلاف بين الصحابة،

يعنِي فليس لك نقض القضاء السابق فيه، قال: لا أعد قول زيد بن ثابت رضي الله عنه، خلافاً على الخلفاء الأربعة.

المثبتون: قالوا: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»، و«عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» الحديث.

وأجيب: بأنه خطاب للمقلدين، وبيان لأهليتهم للاقتداء بهم، لا لحجية قولهم على المجتهدين.

وفي «التحرير»: إيجاب الاقتداء مفيد للحجية، إلا أن يدفع بأنه آحاد فلا يثبت به القطع، وبمعارضته بـ«أصحابي كالنجوم» الحديث، و«خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء»، إلا أن الأول لم يعرف.

في «التقرير» بناءً على قول ابن حزم: مكذوبٌ موضوعٌ باطلٌ، وإلا فله طرق من رواية عُمر، وابنه، وجابر، وأنس بألفاظ مختلفة، نعم لم يصح منها شيء، ومن ثمَّة قال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار مثله.

وأمَّا الثانِي: فقال كثير من الحفاظ: لا نعرفه، وقال الذهبي: هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد، وقال تاج الدين السبكي عن شيخه: كل حديث فيه لفظ الحميراء لا أصل له، إلا حديثاً واحدًا في «النسائي».

مسألة (٢٨٤)

لا ينعقد بأهل المدينة وحدهم، خلافاً لمالك في المشهور عنه، وأنكره عنه بعضهم، وحمله آخرون على تقديم رواية أهل المدينة، وقيل: محمول على حجية إجماعهم في المنقولات المستمرَّة، كالأذان، والإقامة، والصاع، والمد، لكونهم أعرف بها بالتوارث، وأكثر المغاربة من أصحابه على تعميم حجيته.

في «المختصر»: هو الصحيح؛ لأن العادة قاضية بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح.

ولعله أراد كما في «العضدي»: انحصارهم في المدينة، وقلة تفرقهم وغيبتهم عنها،

فهم يتشاورون ويتناظرون في بلدة هي مهبط الوحي، ومنشأ علوم الاجتهاد، فيبعد اطلاع غيرهم على الدليل الراجح وحده، من غير أن يشاركه أحد منهم، وعلى هذا لا يرد النقض ببلدة أخرى، ولا حاجة إلى التزام عموم الحكم كما في «التحرير».

وأمَّا ما في «المُسلَّم»: العمدة في الاجتهاد جودة الرأي، وحينئذٍ لا نسلم أن عدم اطلاع أهل المدينة بعيدٌ، ألا ترى: أن أبا حنيفة أفقه من مالك، ومن هنا تبيَّن ضعف ما قيل: رجحان الرواية يرجح الاجتهاد.

فأقولُ: كون أهل المدينة أعلم في غالب القرون الأولى التي يرجى فيها الإجماع، ممَّا لا يتأتى إنكاره، كيف وقد كانت دار الخلافة في عصر الصحابة إلا في أيام من خلافة علي رضي الله عنه، وكان بما في قرن التابعين الفقهاء السبعة المنتهى إليهم في الفقه، وكون أبي حنيفة أفقه في الفقه من مالك لا يقتضي كونه أفقه من كل أهل المدينة.

على أن الخصم بل الشافعية على أن مالكاً هو الأعلم، فقد ذكر اليافعي أن الشافعي قال لمحمد ابن الحسن: ناشدتك الله من أعلم بكتاب الله؟ صاحبنا أم صاحبكم؟ ثم بالسنة ثم بأقاويل الصحابة؟ فقال محمد في كل ذلك: اللّٰهم صاحبكم، فقال الشافعي: فلم يبق إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأصول.

نعم يرد أن إجماع أهل المدينة قد يتصور مع إجماع أهل سائر الأمصار على خلافه، فيكون المجمعون على الخلاف أكثر وأحق بوجدان الحق، وإن أريد إجماع المدينين بشرط اختلاف سائر الناس في كل بلدة، فإمَّا مع كون الأكثر هم الموافقين فيؤل إلى إجماع الأكثر، أو المخالفين فلا يبعد إصابة الأكثرين.

واستدل **أولًا**: بنحو: «المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»، والخطأ خبث فينتفي عنها.

وهو بعيد؛ لأنه إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها.

وثانياً: بتشبيه رأيهم بروايتهم، فإنها راجحة اتفاقاً.

في «المختصر»: ورُد بأنه تمثيل لا دليل، مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد.

أقولُ: ظاهره أنه قياس غير مستلزم للمطلوب، لا دليل مستلزم له، مع أنه مع وجود

الفارق، وهو أن الرواية ترجح بكثرة الراوين، بخلاف الاجتهاد وبكثرة المجتهدين.

ولا حاجة إلى ما في «العضدي»: أنه تمثيل بلا جامع، فلا يكون دليلًا، وإن سلم فمع الفارق؛ إذ الجامع ظاهر، وهو الاختصاص بالصفات المرجحة، كذا في «شرح الشرح».

مسألة (٢٨٥)

إذا أفتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب، وسكت الباقون إلى مضي مدة تسع التأمل عادةً، ولا تقية هناك، فأحمد، وأكثر الحنفية، وبعض الشافعية، كالإسفرائيني: إجماع قطعي، وأبو علي بن أبي هريرة من الشافعية: في الفتيا لا في القضاء، كما عزى له في «المختصر» وغيره.

وفي «المحصول» وغيره عنه: إن كان القائل حاكمًا: لا، ولا حجة، وإلا فنعم.

الجُبَّائي: بعد انقراض العصر، في «التقرير»: وهو رواية أحمد، ونقله ابن فورك عن أكثر أصحاب مذهبه، واختار الآمدي، والكرخي، وبعض المعتزلة، كأبي هاشم: إجماع ظني، وعن الشافعي: ليس حجة، وعليه ابن أبان، والباقلاني، والغزالي، وداود، وبعض المعتزلة.

في «التقرير»: بل ذكر الإمام الرازي، والآمدي، وابن الحاجب: أن هذا مذهب الشافعي، وفي «البرهان»: أنه ظاهر مذهبه، قال الباجي: وهو قول أكثر المالكية، والشافعية، وابن برهان: إليه ذهب كافة العلماء، والرافعي: أنه مشهور عند الأصحاب، والنووي: أنه الصواب من مذهب الشافعي.

الحنفية: أوَّلًا: لو شرط سماع قول كل انتفى الإجماع رأسًا، لتعذره عادةً.

وأيضًا: العادة في كل عصر إفتاء الأكابر، وسكوت الأصاغر تسليمًا.

في «المُسلَّم»: كون السكوت تسليمًا بدون آثار الرضا، ممنوعٌ.

أقولُ: لكثرة دواعي السكوت مع الإنكار.

وثانيًا: إجماع في الاعتقاديات إجماعًا، فكذا الفرعيات.

في «المُسلَّم»: وفيه نظر: **أقولُ**: لظهور الفرق.

النافون: مطلقاً: السكوت يحتمل غير التسليم من خوف، أو تعظيم، أو تفكر، أو عدم اجتهاد، عن ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول: أنه سكت ثم أنكر، فقيل له في ذلك، فقال: إنه والله كان مهيباً، يعني عُمر.

وأجيب: فرضنا عدم التقية، ومضي مدة التأمل، فانتفى الأول والثالث، والتعظيم بكتمان الحق فسق، فلا ينسب إلى أئمة الدين، كذا في «التحرير».

أقولُ: احتمال عدم الاجتهاد بمعنى عدم ظهور رأي بغلبة الظن، أو توقف لتعارض الأدلة قائم لا ينفيه مضي مدة التأمل.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: أن الحنفية كفخر الإسلام، والقاضي أبي زيد نفوا صحة ذلك المروي عن ابن عباس؛ لأن عُمر كان يقدمه على كثير من الأكابر، ويسأله ويستحسن قوله، وكان ألين للحق، وأشد انقيادًا له، وقال: «لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فِيَّ إن لم أسمع»، وقصته مع المرأة في نَهيه عن مغالاة المهر شهيرةٌ، رواها غير واحد، منهم أبو يعلى الموصلي بسند قوي عن مسروق، قال: قال عُمر على المنبر: «لا يزيدن أحدكم صداق امرأة على أربعة مائة درهم، إذ كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وما دونه» ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش فقالت: أمَا سمعتَ الله تعالى يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] الآية، فقال: «اللّٰهم عفوًا كل أفقه من عمر»، ثم رجع وركب المنبر فرخص لهم في الزيادة.

أقولُ: إن صحت الرواية لذلك الاعتذار عن ابن عباس، فلا مردَّ لها بما ذكر؛ إذ لين عمر رضي الله عنه عند ظهور الحق لا ينافي شدَّته على من رآه مخالفاً له، كيف؟ وقد صحت الروايات بأنه كان يعلو بالدرة على كلمة لم يرضها ممن تكلَّم بها، وإنه لمَّا رأته نساء النبي صلى الله عليه وسلم حين يستأذنه عليه وآله الصلاة والسلام تركن الكلام وابتدرن الحجاب هَيْبةً منه.

وأيضاً: احتشام الشبان لذوي الأسنان، وتَهيّبهم لهم أمر معروفٌ.

على أن ابن عباس رضي الله عنه إنما كان يلزمه إظهار ما عنده لو ظنَّ أنه يقبل منه، أو يسوغ له قوله بذلك، ولعله ظنَّ أن مناظرته لا تجدي بطائل، بل يلام على مخالفة

الشيوخ ذوي الأحلام فيما أجمعوا عليه من القول بالعول.

وفي «التقرير»: روى الطحاوي وإسماعيل بن إسحاق القاضي ذلك الاعتذار عنه بسند حسن.

وفي «التحرير»: قد يقال: السكوت عن المنكر مع القدرة فسق، ولكن قول المجتهد ليس منكرًا، فلا يجب إظهار خلافه ليكون السكوت فسقاً، بل هو مخير، بخلاف الإعتقادي، فإن المجتهد فيه مكلف بإصابة الحق، فغير الحق فيه منكر يمتنع السكوت عنه، إلا أن يقال: يجب الإنكار في الفروع أيضاً؛ لجواز رجوع المفتي أو القاضي إلى قول المنكر.

أقولُ: مجرَّد التجويز لا يكفي في الوجوب، بل مداره على غلبة الظن.

في «المُسلَّم»: الكلام قبل استقرار المذاهب، بل عند البحث والمناظرة فيها، فالمقام مقام الاستفتاء، ويجبُ على المفتي إظهار قوله.

أقولُ: الإفتاء كالاجتهاد واجب كفاية، فلا يتعين على كل مفتٍ.

الظنيون: السكوت ظاهر في الموافقة؛ لما عُلم من عادتهم ترك السكوت في مثله بالاستقراء، كقول معاذ لعُمر رضي الله تعالى عنهما لمَّا هم بجلد الحامل: «إن جعل الله لك على ظهرها سبيلًا، ما جعل الله على ما في بطنها سبيلًا، فقال: لولا معاذ لهلك عُمر»، وقال عبيدة لعلي رضي الله عنه: «رأيك في الجماعة أحبُّ» إلى غير ذلك.

في «التقرير»: قول معاذ لم أقف عليه مخرجاً.

أقولُ: والمشهور قول عليّ وقول عُمر رضي الله عنهما: «لولا عليّ لهلك عُمر».

الجُبَّائي: الاحتمالات المانعة من كون السكوت إجماعاً تضمحل بعد الانقراض لا قبله.

في «المُسلَّم»: رُبَّما يمنع اضمحلالها، بل غاية الأمر: ضعفها.

أقولُ: وإن استدلَّ بضعفها كما في «المختصر» و«التحرير».

وأجيب: بأن قيام احتمال ضعيف كافٍ في نفي القطعية.

وفي «التحرير»: الضعف يتحقق بمضي مدَّة التأمل.

ابن أبي هُريرة: العادة أن الفتيا تخالف وتنكر دون الحكم فيسلم ويتبع.

وأيضاً: الحاكم يهاب ويوقر، دون المفتي.

وأجيب: ذلك بعد الاستقرار لا قبله، والكلام فيه، والفتيا والحكم حينئذٍ سيَّان.

أقولُ: الحق أن التفاوت ضروري.

في «المُسلَّم»: الحكم في المجتهد فيه لا ينقض، فلا ينكر، يعني: لعدم الفائدة.

أقولُ: لعل الفائدة أن لا يُعاد إلى مثله.

في «العُضدي» بعد تقرير المذاهب بما لها وما عليها: هذا كُله إذا أفتى وانتشر، ولم ينكر، وأمَّا إذا لم ينتشر فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة، وأمَّا إذا كثر وتكرر وكان فيما يعم به البلوى رُبَّما أفاد القطع.

وفي «التقرير»: ذكر السبكي أن التكرر مع طول المدة وعدم المخالفة مفض إلى القطع، وقد صرَّح ابن التلمساني في «شرح المعالم»: أنه ليس محل الخلاف، وهو مقتضى كلام إمام الحرمين، وقال السبكي: لا أنكر جريان خلاف فيه، ولكن لا كالخلاف في السكوتي، بل أضعف منه.

وقد ذكر في موضع المسألة قيودًا رأينا أن نذكرها مع مزيد كلام فيها.

أولها: كون السكوت في مسائل التكليف، لا كقول القائل: عمار أفضل من حذيفة، أو بالعكس فلا تكليف فيه.

أقولُ: قد يعد منه مسألة التفضيل بين الخلفاء، بعد اعتقاد حقية خلافتهم والاعتراف بفضائلهم.[1]

وثانيها: أن يعلم بلوغ الفتوى جميع أهل العصر وعدم إنكارهم، وقد يكتفى فيه بغلبة

(١) هكذا تمَّ التصحيح في نسخة (أ) وهكذا في (ج)، وفي هامش (أ): از لفظ (أقول:) تا لفظ (وثانيها:) بخط مصنِّف عليه الرحمة تغير يافته، نسخهاى كه قبل از تغير انتساخ يافته مطابق گردانند. انتهى وورد النص في (ب): أقول: الظاهر أن مسألة التفضيل بين الخلفاء من هذا القبيل، بعد اعتقاد خلافتهم والإقرار بفضائلهم.

الظن، وقد يكتفى ببلوغ الأكثر على القول بحجية اتفاق الأكثر.

وثالثها: عدم آثار الرضاء والكراهة، فلو علم الرضا فقال كثيرٌ من العلماء: يكون إجماعاً بلا خلاف، قال السبكي: وقضيته أنه إن ظهر أمارة السخط لم يكن إجماعاً.

ورابعها: مضي مدة التأمل.

وخامسها: عدم التكرر مع طول الزمان.

وسادسها: أن يكون في محل الاجتهاد لا في الثابت بالقطع.

وسابعها: أن يكون قبل استقرار المذاهب، لا كسكوت الحنفي عند افتاء الشافعي بالوضوء بما مسَّته النار.

ثم لا فرق بين عصر الصحابة وغيرهم، فتقييد الباقلانِي، والغزالي وغيرهما بعصر الصحابة اتفاقي.

تنبيه: إذا قال بعض أهل الإجماع: هذا مباحٌ وأقدم الباقي على فعله كان إجماعاً، وأمَّا إذا اتفقوا على فعل ولا قولَ، فأبو إسحاق الشيرازي: كفعل الرسول عليه وآله الصلاة والسلام، لثبوت العصمة لإجماعهم كثبوتها له، واختاره الغزالي.

ونقل إمام الحرمين عن القاضي الباقلانِي: المنع، وتعقبه الزركشي بأن صريح كلامه في «التقريب» الجواز، وإمام الحرمين: يحمل على الإباحة إلا بقرينة الوجوب، أو الندب.

وابن السمعانِي: كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع، ولا بُدَّ من مجيء التفصيل بين انقراض العصر وعدمه.

ومن اشترطه في القولي فهاهُنا أولى، الكل في «التقرير».

مسألة (٢٨٦)

إذا أجمع على قولين في مسألة، فالأكثر يمتنع إحداث ثالث، وعليه الإمام الرازي في «المعالم»، ونصَّ عليه محمد بن الحسن في «نوادر هشام» والشافعي في «رسالته»، وخصه بعض الحنفية بالصحابة، وجمع كالظاهرية، وبعض الحنفية يجوز مطلقاً.

ويختار الآمدي والرازي في غير «المعالم» وابن الحاجب أن رفع ما اتفقا عليه فممنوعٌ،

كوطي المشتري البكر، قيل: يمنع الرد بالعيب، وقيل: ترد مع الأرش، فالرد مجاناً لم يجز، ومقاسمة الجد الأخ وحجبه له فحرمانه ممنوعٌ.

وعدة الحامل لوفاة زوجها بالوضع، أو أبعد الأجلين، فبالأشهر فقط خلاف الإجماع.

وكالنية في الطهارات قيل: فرض في الكل وقيل: في التيمم فقط، فالنفي في الكل باطل.

وإلا فلا، كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجب، والعنة، والرتق، والقرن، فالفرق بينها ثالث.

وكزوج أو زوجة مع أبوين، فقيل للأم ثلث الكل، وقيل: ثلث الباقي، فالفرق بين الزوجين ثالث.

المانعون: مطلقاً: **أوَّلًا**: الاتفاق على قولين اتفاق على أحدهما غير معين، وهذا الاتفاق وإن كان اتفاقيًّا لا قصديًّا فحجة، كما على قول: اتفاقاً، فالتفصيل في الفسخ ونحوه خلاف الإجماع.

أجاب ابن الحاجب وغيره: عدم القول بالفصل ليس قولًا بالعدم، وإلا لامتنع القول بالفصل في مسألتين كبيع الغائب، وقتل المُسلم بالذمي، فشمول الوجود والعدم قولان، والفصل ثالث وجائز اتفاقاً.

في «المُسلَّم»: مدفوعٌ بأن كلية الحكم ممَّا اتفق عليه الفريقان، والفصل ينافيه، وجعله مسألة متعددة خروج عن النزاع، بل خلاف الإجماع؛ لاتفاق الفريقين على الاتحاد بوحدة الجامع.

أقولُ: الكلية من حيث هي ليس حكماً مقصودًا ولا شرعيًّا، ولو سُلم فالشمول أيضاً حكم، وتعدد المسألة باعتبار الموضوع ممَّا لا شبهة فيه، وإنما المفروض الاتحاد بحسب المحمول، ووحدة الجامع بمعنى علة الحكم أو الدليل عليه، مع الاختلاف في خصوصه ممَّا لا اعتبار به؛ إذ ليس حكماً شرعيًّا مقصودًا، ويتصور مثله في مسألتين.

وفيه أيضاً: وأمَّا الجواب بأن اتفاقهم على إنكار الثالث كان مشروطاً بعدمه، فلمَّا حدث زال، منقوضٌ بالإجماع الوحداني، والاعتذار بأنه وإن جاز عقلًا، لكن لم يعتبر فيه إجماعاً كما في «المنهاج» ضعيفٌ.

وفي «حواشيه»: لأن الفرق تحكم، ورُبَّما يمنع الإجماع على عدم الاعتبار؛ إذ قال به فخر الإسلام في نسخ إجماع بمثله.

أقولُ: اتفاق الفريقين على إنكار الثالث أمر اتفاقي نشأ من وقوع الاختلاف على قولين فقط، فلا يبعد أن يشترط عدم الثالث فيه، بخلاف الإجماع الوحداني، فإنه اتفاق على نفي غير الواحد قصدًا.

وأيضاً: إنكار الفريقين الثالث إنما هو بتبعية إنكار كل خلاف قوله، فهو كإنكار كل الآخر، فلا اعتبار به للاختلاف، بخلاف إنكار أهل الإجماع غير قولهم، فالفرق ظاهرٌ.

وثانياً: فيه تخطئة كل فريق، وفيه تخطئة كل الأمة.

وأجيب: الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه، لا مطلقاً.

المجوزون: مطلقاً، **أوَّلًا**: اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية، فلا مانع.

أجيب: نعم، لكن قبل تقرر الإجماع على أحدهما، فإذا تقرر كان مانعاً كما لو اختلفوا ثم أجمعوا.

وثانياً: وقع إحداث الثالث من بعضهم ولم ينكر، ولو كان لنقل: قال الصحابة: للأم ثلث ما بقي فيهما، وابن عباس: ثلث الكل، فإحداث ابن سيرين وغيره أن الزوج كما قال ابن عباس، والزوجة كما قال الصحابة، وعكس شريح، ولم ينكر.

أجاب المفصل بأنه ليس مما يرفع أمرًا متفقاً عليه.

والمانع: مطلقاً، **أوَّلًا**: بمنع لزوم النقل، ثم بمنع لزوم الشهرة؛ إذ ليس مما يتوفر الدواعي عليه.

وثانياً: يجوز أن يكون الإحداث قبل استقرار القولين.

وثالثاً: لعله مذهب صحابي اختاره تابعي.

وما في «المُسلَّم»: **ورابعاً**: أنهما مسألتان متغايرتان حقيقةً وحكماً.

فأقولُ: هو محصل جواب المفصل.

وما أورد عليه بقوله: إنَّما أجمعوا على عدم الفصل بينهما بناءً على وحدة الجامع

بعد إلغاء الخصوصية وهو التزوج، فالمسألة متحدة حكماً.

فأقولُ: قد عرفتَ ما فيه.

وأمَّا حجة المفصلين فيتفطن لها ممَّا فصلنا، بما لها وعليها.

وظنِّي أن التفصيل هو القول الفصل.

مسألة (٢٨٧)

إذا أجمعوا على دليل أو تأويل، جاز عند الجمهور **إحداث غيره**، إلا إذا أبطله.

وهو المختار، **أوَّلًا**: لأنه اجتهاد لا يعارضه إجماع؛ لأن عدم القول بالمحدث ليس قولًا بعدمه، وأمَّا التفصيل بين القولين المختلفين في مسألة، فعدمه عند المانعين متفق عليه.

وثانياً: لأن المتأخرين لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات، ولم ينكر ذلك عليهم، بل عُدَّ من فضلهم.

المانعون: أوَّلًا: هو اتباع غير سبيل المؤمنين.

أجيب في «المختصر»: مؤوَّل بما اتفقوا، وإلا لزم المنع في كل حكم في واقعة متجدِّدة.

وفي «التحرير»: المتبادر خلاف سبيلهم، أي: ما ينافيه، لا ما يغايره مطلقاً.

في «المُسلَّم»: على أنه لو منع كون الدليل سبيلًا، بل المدلول، لكان بسبيل، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾ [يوسف: ١٠٨].

أقولُ: المنع كأنه لا سبيل له؛ إذ الدليل سبيل يسلكه المستدل لإصابة المطلوب، والإشارة في الآية إلى ما أتى به عليه وآله الصلاة والسلام حكماً ودليلًا، أو إلى الدعوة، وقوله تعالى: ﴿أَدْعُوٓاْ﴾ [يوسف: ١٠٨] تفسير، على أن التأويل سبيل لا محالة.

وثانياً: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، أي: بكل معروف، فما ليس بمأمور لهم ليس بمعروف.

وأجيب في «المختصر» و«التحرير»: معارض لقوله تعالى: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلو كان منكرًا لنهوا عنه.

في «المُسلَّم»: على أن تجويز الإحداث أمر، والتفصيل إنما يكون بعد العلم، يعني: أن إحداث الدليل والتأويل من باب تحصيل العلم المأمور به، وأمَّا التفصيل فإنما يكون بعد العلم بعدم الفصل، فليس من ذلك الباب.

مسألة (٢٨٨)

الإجماع لا بُدَّ له من مستند على المختار.

أمَّا أوَّلًا: فلأن الإفتاء بالتشهي من غير دليل شرعي حرام، والدليل لقول كل لا يكون عين الإجماع الذي هو قول الكل، وإلا لدار، لتوقف قول الكل على قول كل، وبالعكس، وإلى هذا يؤول ما في «المختصر» و«التحرير»: وإلا لأجمع على الخطأ، يعني: أن القول بلا دليل خطأ، فيقع الإجماع على الخطأ.

ويرد عليه كما في «شرح الشرح»: منع كونه خطأ بمعنى ضد الصواب؛ لجواز أن يوفقهم الله للصواب من غير دليل، وإن أريد معنى الحرمة فحرمة القول لا يستلزم كون المقول غير حق.

وهذا لا يدفع بما في حاشية «المُسلَّم»: أن الحجية والعصمة إنما هو لاتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون، فهم بدون رأيهم لا عبرة بوفاقهم كسائر الناس؛ إذ نفي الحجية بعد تسليمه لا ينافي الحقيقة، كما قد يتفق في اتفاق العوام، نعم، لو تمَّ لكان دليلًا برأسه.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع، كما على أكل طعامٍ واحدٍ.

وأجيب بجواز خلق الله تعالى العلم الضروري فيهم.

في «التحرير»: هذا فرض غير واقع؛ إذ كونه تعالى خاطب بكذا لا يثبت بالضرورة العقلية، بل بالسمع، وأما الإلهام فليس حجة إلا من نبي.

أقولُ: عدم وقوع العلم الضروري ممنوع، وكون الإلهام ليس حجة لا ينفي كونه داعيًا إلى الاتفاق.

المجوزون: لو كان بسند لم يفد الإجماع.

وأجيب **أوَّلًا**: بأنه يفيد القطعية، وفي «المختصر»: سقوط البحث وحرمة المخالفة.

في «المُسلَّم»: ومن هنا ذهب بعض الحنفية إلى القطع بعدم قطعية السند وليس بشيء.

أقولُ: لأن تعاضد الأدلة فائدة ما.

وثانيًا: أنه يقتضي وجوب كونه عن غير سند، ولا قائلَ به.

مسألة (٢٨٩)

يجوز كون السند قياسًا، خلافًا للظاهرية في الجواز، وبعضهم في الوقوع؛ لإنكارهم للقياس، ولابن جرير الطبري مع قوله به، فاستبعد منه، ولبعض الأصوليين ظنًّا منهم أن القطعي لا يستند إلى الظني.

وأمَّا الآحاد ففي «البديع» وغيره: لا خلاف في جواز الانعقاد عنه، وفي «الميزان» عن عامة أصحاب الظواهر والقاساني: لا ينعقد إلا عن قطعي، لا عن الآحاد ولا عن القياس.

وعكس بعض الحنفية فقال: لا ينعقد إلا عن الآحاد أو القياس.

للأكثر: لا مانع إلا الظنية، ولا يصلح مانعًا كظاهر الكتاب، وقد قاس الصحابة الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة، فعن بعضهم أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه: «رضيك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا؟».

في «التحرير»: فيه نظر؛ لأنهم أثبتوه بأولى، وهي دلالة النص.

في «المُسلَّم»: لو سلم أولوية إمامة الصلاة ففهم المناط لغة ممنوعٌ، لتوقف علي رضي الله عنه وغيره، واتفاقهم على عدم النص في الخلافة.

أقولُ: صريح مفهوم «رضيك لأمر ديننا أفلا نرضاك؟» إلخ، الأولوية بناءً على أن الصلاة أهم أمور الدين وأعظمها، والظاهر أن القياس إنما وقع في الصلاحية لا في الإمامة بالفعل، وإلا لما احتيج إلى البيعة.

ولعل توقف علي رضي الله عنه وغيره لم يكن في الصلاحية، بل في الأصلح، وقاسوا حد الشرب على القذف، فقال علي رضي الله عنه: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترين» كما في «الموطأ» وغيره، وفي «صحيح مسلم»:

قال عبد الرحمن بن عوف لعُمر رضي الله عنه: «أرى أن تجعله ثمانين، فإنه أخف الحدود»، وقيل: قول علي رضي الله عنه استدلال، لا قياس.

في «المُسلَّم»: الاستدلال إنما يتم لو ثبت أن كل مفتر قطعـًا أو ظنًّا فعليه ثمانون، ولم يثبت، نعم يصح أن الشارب كأنه قاذف؛ لأن المظنة كالمأنة، كتحريم مقدمات الزنا.

أقولُ: قولنا كل مفتر قطعـًا أو ظنًّا فعليه ثمانون قطعـًا أو ظنًّا صادق؛ إذ الظن بالعلة يوجب الظن بالمعلول.

فإن قيل: المعتبر في عقد الحمل هو الثبوت في نفس الأمر.

قلتُ: نعم، لكنه أعم من الثبوت بحسب القطع أو الظن، وإلا لم يكن القضية المظنونة قضية.

وبالجملة: فالدليل صادق المقدمات وإن لم يكن قطعيها، فغايته أن يكون خطابة لا برهانـًا، والخطابة في العمليات كالبرهان.

وأمَّا القياس: فأمَّا للشارب على القاذف فلا جامع بينهما يكون علة لوجوب الثمانين، أو المطلق المظنة على المأنة بجامع رجحان الوجود، فيتعدى حكم المأنة إلى المظنة، فيلزم أن يثبت حكم الزنا، أعنِي وجوب الحد عليه لمقدماته، وأما لحد الشرب على حد القذف بجامع كونه حد معصية أخف من الزنا، فيتقدر بقدره، وهو قريبٌ.

ثم في «المُسلَّم»: المستند أعم من المثبت كقطعي سنده ظنِي، ومن هاهنا لا يكون القياس مثبتـًا للحد عندنا، وصحَّ مستندًا؛ وذلك لأن الإجماع رافع للشبهة المانعة، فاندفع توهم التناقض، كما في «التقرير».

المانعون: **أوَّلًا:** وقع الإجماع على جواز مخالفة القياس، ولو انعقد الإجماع لحرُم خلافه.

وأجيب: جواز المخالفة بشرط عدم الإجماع، وفي «المُسلَّم»: ومن حيث أنه قياس.

وثانيـًا: اختلف في حجية القياس فلا يخلو عصر عن نفاته.

وأجيب: الخلاف حادث ومنقوض بالعموم، فإنه أيضـًا مختلف فيه.

وفي «المُسلَّم»: على أن عدم الخلو ممنوع. **أقولُ**: عدم الخلو إلى الآن مقطوع به، لكثرة الظاهرية منذ حدثوا إلى يومنا، ومنهم الإماميَّة.

مسألة (٢٩٠)

لا يجوز أن لا يعلم مجتهدوا عصر خبرًا أو دليلًا راجحًا، فيعملوا بخلافه.

واختلفوا هل يجوز أن لا يعلموا ولا يعملوا على وفقه؟

المجوزون: ليس هناك إجماع على عدمه ليكون خطأً، فكان كما لو لم يحكموا في واقعة.

النافون: الراجح سبيل المؤمنين، وقد عملوا بغيره.

وأجيب في «العضدي»: سبيلهم ما اتفقوا فيه كما مرَّ.

وفي «التحرير»: سبيلهم ما عملوا به لا ما لم يخطر لهم، بل هو من شأنه أن يكون سبيلهم، كذا في «العضدي».

مسألة (٢٩١)

ارتداد أمة عصر ممتنع سمعاً على المختار، وقيل: يجوز.

المانعون: الردة ضلالة وأي ضلالة، واعترض: بأنَّهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة.

وأجيب في «المختصر» و«التحرير»: يصدق قطعاً أن أمة ذلك العصر ارتدت.

أقولُ: كما يصدق نام اليقظان، وروى العطشان، وإن كان وصف الموضوع منافياً لوصف المحمول.

فإن قيل: المفهوم من الحديث سالبة وصفية، فلا ينافي صدق الموجبة المطلقة.

قلتُ: بل المفهوم منه الثبات على ضد ما نفي، كالمفهوم من قولنا: العاقل لا يسفه، والبدوي لا يفقه، كما يدل عليه: «لا يزال طائفة من أمتي على أمر الله»، الحديث.

وما في «المُسلَّم»: من أن معنى ارتدت الأمة صارت مرتدَّة، والصيرورة لا تنافي زوال الاسم كتحجُّر الطين، وتنافي العصمة اللازمة للأمَّة لزوم المعلول للعلة، فغير مسلمٌ،

إلا أن يوجه بما ذكرنا.

وأمَّا ما في «شرح الشرح»، ونقله في «التقرير» عن السبكي: أن زوال اسم الأمة لمَّا كان بالارتداد كان متأخرًا عنه بالذات، فعند حصول الارتداد وحدوثه يصدق الاسم حقيقةً.

فأورد عليه في «المُسلَّم»: أن اعتبار الثبوت بحسب المرتبة دون الزمان خلاف العرف، فالصدق حقيقةً ممنوعٌ.

أقولُ: العرف في مثل: روى العطشان، على عروض الري للعطشان، وإن زوال اسم العطشان إنما هو بعد الريّ، وأمَّا إن عروضه إنما هو للذات من حيث هي هي، لا من حيث هي عطشان أوريَّان فتدقيق فلسفي، لا يعرفه أهل العرف.

مسألة (٢٩٢)

لا يصح التمسك بالإجماع في مثل قول الشافعي: دية اليهود الثلث، بناء على أن الأمة بين قائل بالكل، وبالنصف، وبالثلث، والقول بالكل، والنصف مشتمل على الثلث؛ لأن القول بالثلث إنما هو بقيد فقط، أعني: نفي الزائد، وهذا المقيد لا يشتمل عليه الكل والنصف، وبالجملة: فنفي الزيادة جزء لهذا القول غير مجمع عليه.

مسألة (٢٩٣)

الإجماع المنقول بالآحاد يجب العمل به، إلا عند الغزالي، وبعض الحنفية.

ومثل له في «التحرير» بقول عبيدة السلماني: ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والإسفار بالفجر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت.

في «التقرير»: كذا توارثه المشايخ والله أعلم، نعم: أخرج ابن أبي شيبة عن عَمرو بن ميمون، قال: لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر، وركعتين قبل الفجر.

المثبتون: **أوَّلًا**: نقل الظني الدلالة كالخبر موجب قطعـًا، فالقطعي أولى.

وثانيـًا: أنه ظاهر لكونه مفيدًا للظن، وقد قال عليه وآله الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظاهر».

النافون: قالوا على الدليلين: أنّهما من الظواهر؛ لأن الأول قياس على خبر الواحد، والثاني خبر واحد بصيغة العموم، والأصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات.

وأجيب: بأن الأول إثبات بالأولى، وهو قطعي، والثاني ظاهر، ولكن التمسك به مبني على عدم اشتراط القطع في الأصول؛ إذ لم يقم لنا دليل على اشتراطه.

في «العضدي»: وسواء استدل على الاشتراط أو عدمه، فالقوة للمعترض لضعف الأدلة، وهذا معنى ما في «المختصر»: والمعترض مستظهر من الجانبين.

واعترض على الدليل الثاني **أوَّلًا**: بمنع عموم الظاهر.

وثانيـًا: بمنع دلالته على وجوب الحكم.

وثالثـًا: بمنع إفادة الإجماع الآحادي الظن؛ إذ يبعد اطلاع الواحد عليه دون غيره، كما مرَّ عن أحمد، بخلاف الخبر.

وأجيب في «المُسلَّم» عن الثاني: لفظ نحكم للدوام والاتفاق، وذلك دليل الوجوب.

أقولُ: الدوام العرفي لا ينافيه الترك أحيانـًا، واتفاق الأنبياء قد يكون على مندوب، نعم، الظاهر هو الوجوب.

وقد يُجاب بأن الحديث دلَّ على بطلان الحرمة، فتعين الوجوب إذ لا قائل بالفصل.

في «المُسلَّم»: فيه مصادرة؛ يعني لأن ترك الإجماع متوقف على استقرار قولين، وكل منهما متوقف على دليله، فإثبات أحدهما به دور.

أقولُ: إلا أن يثبت الوجوب أوَّلًا بدليل آخر.

وأجيب في «التحرير» عن الثالث: الاستبعاد يدفع بعدالة الناقل.

في «المُسلَّم»: منقوضٌ بخبر الواحد فيما تعم به البلوى.

مسألة (٢٩٤)

إنكار حكم الإجماع القطعي كفر عند الحنفية وطائفة، خلافاً لطائفة، كذا في «التحرير».

وفي «التقرير»: القطعي كإجماع الصحابة قولًا أو فعلًا المنقول تواترًا، لكن نسبة التكفير إلى الحنفية لا تصح على العموم، ففي «الميزان»: الصحيح من المذهب عدم التكفير، وفي «التقويم»: لا نكفر الروافض والخوارج للشبهة.

أقولُ: كيف؟ وقد صح عن أبي حنيفة رحمه الله عدم تكفير أهل القبلة، ولذا حكم بقبول شهادتهم، وقد حقَّق ابن الهمام في «فتح القدير» وفي «المسايرة»: أن تكفير الروافض وغيرهم من أهل القبلة ليس مذهباً لأئمتنا المتقدمين، والفقهاء المجتهدين، وإنما قال به بعض المشايخ المتأخرين، ولا عبرة بقول غير المجتهدين.

وذكر في باب الإمامة من «فتح القدير»: أن القول بتكفيرهم محمول على أن معتقدهم نفسه كفر، وإن لم يكفروا به لتمسكهم بشبهة وتأويل أدَّى إليه اجتهادهم.

وفي «التحرير»: ومفاد «إحكام» الآمدي وغيره، يعني: كـ«المختصر»، ثلاثة أقوال: ثالثها: التفصيل، وهو أن ما كان من ضروريات الدين فإنكاره كفرٌ، وما لا فلا، وهذا يعني تثليث الأقوال غير واقع؛ إذ لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلات الخمس.

في «التقرير»: فليس في الواقع إلا قولان:

التكفير مطلقـاً، وهو الذي زيَّفه إمام الحرمين قائلًا: فشا في لسان الفقهاء أن خرق الإجماع كفر، وهو باطل قطعاً، فإن منكر أصل الإجماع غير كافرٌ، والقول بالتكفير والتبري ليس بالهيّن.

وثانيهما: التفصيل المذكور.

أقولُ: فالتفصيل هو تفسير عدم التكفير مطلقاً، فما في «المختصر»: من أن إنكار نحو العبادات الخمس كفر، إمَّا محمول على ما في «العضدي» أن القول الثالث المختار هو أن إنكار مثل العبادات الخمس ممَّا علم بالضرورة كونها من الدين، يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره.

والحق أنه لا يكفر، قال: هكذا أفهم هذا الموضع، فإنه مصرح به في «المنتهي»، يعني: أن كون الثالث المفصل هو بيان محل الخلاف بين القولين المطلقين هو صريح كلام المصنف في «المنتهي»، فيجب أن يؤول عبارة «المختصر» إليه.

أو على أن القولين المطلقين لمَّا كانا متناولين للضروريات ظاهرًا، كان القول المصرح بالتقييد ثالثاً مقابلاً لهما بحسب الظاهر، وحينئذٍ فالتثليث صحيح.

وما في «المُسلَّم»: من أنه تدليس، اتِّهام صريح، نعم فيه إيهام بالنسبة إلى المبتدئين الناظرين إلى ظاهر الفحوى، من غير وقوف على المنتهى.

ثم إن الظاهر من نحو العبادات الخمس ما دلَّ عليه مع الإجماع الكتابُ أو السنة المتواترة، وأمَّا الإجماعيات الصرفة، فالحق عدم التكفير فيها أصلًا، ضرورة أن حجية الإجماع من النظريات، لا الضروريات.

في «التقرير»: ضروريات الدين هو ما يعرفه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك، كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، ووجوب الصلوات الخمس، وأخواتها، وغير الضروريات هو ما لا يعرفه إلا الخواص، كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وإعطاء السدس للجدَّة، وحرمة تزوج المرأة على عمَّتها وخالتها.

وجعل السبكي: لمنكر المجمع عليه غير المعلوم بالضرورة ثلاث مراتب:

(١) منكر إجماع ذي شهرة فيه نص، كحل البيع، ففي «جمع الجوامع»: كافر في الأصح، وفي «شرح المختصر»: ولا ريب في كفره.

(٢) ومنكر إجماع ذي شهرة لا نصَّ فيه، قيل: لا يكفر، والأصح يكفر.

(٣) ومنكر إجماع ليس بذي شهرة، والأصح لا يكفر، ففي «جمع الجوامع»: لا يكفر جاحد الخفي، ولو منصوصاً.

أقولُ: وهنا تحقيق قد يغفل عنه فيقع الخبط، وهو أن شرط التكفير بإنكار الضروري، أن تكون ضرورية عند المنكر حتى يكون معلوماً عنده، أنه ممَّا جاء به النبي عليه وآله الصلاة والسلام، فيكون إنكاره راجعاً إلى تكذيبه عليه وآله الصلاة والسلام، وأمَّا ما كان ضروريًّا في نفسه، وعند غير المنكر، ولم يكن معلوماً بذلك الوجه كخبر متواتر

لم يبلغه بالتواتر، فلا يكفر بإنكاره.

ثم في «التحرير»: فخر الإسلام يكفر منكر إجماع الصحابة نصًا، كعلى خلافة أبي بكر، وقتال مانعي الزكاة، ومع سكوت بعضهم كالخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل منكره، والإجماع المسبوق، بخلاف مستقر ظني مقدم على القياس كالمنقول آحادًا.

وفي «التقرير»: القول بكفر منكر السكوتي غير ظاهر من كلام فخر الإسلام، بل الظاهر عدمه، وذكر الزركشي: أنه لا خلاف في أنه لا يكفر ولا يبدع مثل منكر حجية الإجماع السكوتي، أو الذي لم ينقرض عصر أهله، وسائر الإجماعات التي اختلف العلماء المعتبرون في انتهاضها حجَّةً.

أقولُ: فعليك التوقف في محل الاختلاف، وإن أبيت فاحكم بالإسلام؛ لأنه يعلو ولا يُعلى.

مسألة (٢٩٥)

جمع من الحنفية، منهم صدر الشريعة: لا إجماع في العقليات؛ معلِّلًا بأن العقلي مفيدة العقل، لا الإجماع.

وفي «التلويح»: العقلي قد يكون ظنيًّا فيصير بالإجماع قطعيًّا كما في تفضيل الصحابة، وكثير من الاعتقاديات، وجمع منهم ومن غيرهم: كالشرعيات، إلا ما يتوقف عليه بثبوت الشرع كوجود الباري، وثبوت الرسالة للزوم الدور من حيث توقف حجية الإجماع على الشرع، وأمَّا الأمور الدنيوية كترتيب أمور الرعية، وتدبير الجيوش فاختلفوا فيها.

ولعبد الجبار المعتزلي قولان: فقيل: لا يحتج بالإجماع فيها.

وفي «القواطع»: أنه الصحيح؛ لأن الإجماع دون قول الرسول قطعًا، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا، وقد قال عليه وآله الصلاة والسلام: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يراجع الصحابة فيها، ورُبما ترك رأيه برأيهم كما في حرب بدرٍ والخندق.

وقيل: يحتج، وهو الأصح عند الإمام الرازي، والآمدي، وأتباعهما، وعليه ابن الحاجب.

وفي «التحرير»: والمختار حجة إن كان اتفاق أهل الاجتهاد والعدالة.

في «التقرير»: لأن السمعية لا تفصل بين الدينية والدنيوية.

وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرب إن كان عن وحي فهو الصواب، وإن كان عن رأي فيظهر الأمر بتقريره عليه، أو برجوعه إلى رأي الصحابة.

وفي «الميزان»: ثم على القول بكونه حجة، هل يجب العمل به في العصر الثانِي كما في الأمور الدينية؟ فنعم، إن لم يتغير الحال، وإلا لا، وأمَّا الوقائع المستقبلة من أشراط الساعة وأمور الآخرة فلا إجماع فيها عند الحنفيَّة؛ لأنَّ الغيب لا مدخل فيه للاجتهاد، فالاتفاق عليها لا يعتبر من حيث هو إجماع، بل من حيث هو نقل عمَّن يوقف على الغيب، كذا في «التوضيح».

وتعقبه في «التلويح» بأن الاستقبالي قد يكون ممَّا لم يصرح به المخبر الصادق، بل استنبطه المجتهدون من نصوصه، فيفيد الإجماع قطعيته.

ودفع بأن الاستقبالي لا بُدَّ فيه من النص؛ إذ لا يعرف بالرأي، فلا يعتبر فيه اتفاق الآراء، كذا في «التقرير».



الأصل الرّابع: القياس

وهو لغةً: التقدير والتسوية، قست الثوب بالذراع، وقست النعل بالنعل.

فإمَّا مشترك لفظي، كظاهر «المختصر»، أو معنوي، كما في «التحرير».

فإن التقدير إمَّا لاستعلام القدر، أو للتسوية، والأكثر: منقول عن القدير؛ إذ فشا استعماله في التسوية، ولو بحسب المعنى، كفلان لا يقاس بفلان: لا يساوي.

واصطلاحاً: مساواة مسكوت عنه لمنصوص في علة حكمه.

وهذا يشمل كلًّا من قياسين متقابلين عند المصوبة؛ إذ لا مساواة عندهم إلا ما يراه المجتهد، لا عند المخطية، بل يختص بالصحيح منهما، فلو أريد التعميم زيد في نظر المجتهد، لكن يخرج مساواة لا يراها، ولا بأس إذ البحث لم يتعلق به.

وكثيرًا مَّا يطلق على فعل المجتهد، كتقدير فرع بأصل، أو تشبيهه به في علة حكمه، أو بذل الجهد في استخراج الحق.

ولأبي هاشم: حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه.

وللباقلاني: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بجامع من إثبات أو نفي.

وللماتريدي: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر.

ولصدر الشريعة: تعدية حكم أصل إلى فرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة، والقيد الأخير لإخراج دلالة النص.

ولبعضهم: إثبات حكم الأصل للفرع، وقيل: تشريك، وقيل: تسوية.

وظاهر «المختصر» وشروحه و«البديع» وغيرها: أن القياس لا يكون فعلًا للمجتهد؛ إذ هو دليل نصبه الشارع، نظر فيه مجتهد، أوْ لا، كالنص، فالتعريفات المذكورة على المسامحة.

وفي «التقرير»: ليس ببدع أن يجعل الشارع فعل المكلف مناطاً لحكم شرعي كالإجماع، فإنه اتفاق المجتهدين، ولذا قال السبكي: الظاهر أن القياس فعل الناس.

ثم نقض عكس التعريف بقياس الدلالة، وهو ما يذكر فيه ملازم العلة، وقياس العكس، وهو ما يثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته.

أمَّا الأول: فكما قيل في المسروق يجب رده قائماً، وإن قطع فيه، فيجب الضمان هالكاً كالمغصوب، فوجوب الرد ليس علة لوجوب الضمان، ولكنه ملازم لقصد حفظ المال.

وأمَّا الثاني: فكما قيل: لمَّا وجب الصوم شرطاً للاعتكاف بنذره معه، وجب بلا نذر كالصلاة لم تجب شرطاً له بالنذر، فلم تجب بغير نذر، فالعلة والحكم في الأصل العدمان، وفي الفرع الوجودان، وكما قيل: الوتر يؤدي على الراحلة، فهو نفل كصلاة الصبح، لما كانت فرضاً لم يؤد عليها، وكما قيل في النكاح بلا ولي: ثبت للولي الاعتراض عليها، فلا يصح النكاح منها، كالرجل لم يثبت صح.

وأجيب **أوَّلًا**: بأن القياسين ليسا من أفراد المحدود حقيقةً، ولذا لا يطلق عليهما إلا مقيدًا.

وثانياً: بأن المساواة أعم من الصريحة والضمنية، وكذا من التحقيقيَّة والتقديريَّة، فالمساواة في ملازم العلة يتضمن المساواة فيها، وتقدير حكم الأصل في الفرع يستلزم ثبوت علته كالأصل، فلما لم تثبت العلة لم يثبت الحكم، كما يقال في نكاح المرأة: لو صحَّ منها لم يثبت حق الاعتراض عليها كالرجل، وقد ثبت فلا يصح، فقياس العكس على هذا، كما ذكر الإمام الرازي ملازمة شرعية وقياس لبيانها.

في «العضدي»: وقد يُجاب عن قياس العكس بأوضح من هذا، وهو في المثال الأول مساواة الصوم للصلاة في تساوي حكميه حالي النذر وعدمه.

لكن في «شرح الشرح»: هذا غير مطرد في جميع مواد قياس العكس.

أقولُ: لو قيل: مساواة الفرع للأصل في توافق العلة والحكم ثبوتاً وانتفاءً لا طرد.

أركان القياس

وأركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

أمَّا الأصل: فعند الأكثر المحل المشبه به المنصوص عليه، كالخمر بل شربه في قياس النبيذ، وقيل: دليله، وقيل: حكمه.

وأمَّا حكم الأصل فكحرمة الخمر.

وأمَّا الفرع: فالمحل المشبه، وقيل: حكمه.

وأمَّا الوصف الجامع: فكالإسكار، وهو أصل لحكم الفرع؛ إذ يعلم ثبوته بثبوته، وفرع لحكم الأصل، مستنبط منه غالباً، وذلك إذا لم يكن منصوصاً.

وأمَّا حكم الفرع فثمرة، لا ركن.

في «المُسلَّم»: التحقيق أن القياس حجة، فركنها المقدمتان، فما تتحصلان به، أي: ما تتَركبان منه كقولك: النبيذ مسكر كالخمر، والخمر حرام للإسكار.

أقولُ: خلط بين اصطلاحي الأصول والمنطق، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] حجة، وليس قضية، ولا مركباً من قضايا.

ثمَّ فيه: وما قول أكثر الحنفية: أن ركنه هو العلة المشتركة، فأرادوا به ما يحقق المساواة في الخارج بالفعل.

أقولُ: في «التحرير»: وظاهر قول فخر الإسلام: ركنه ما جعل علماً على حكم النص، أنه العلة الثابتة في المحلين.

وفي «التقرير»: وافقه على هذا القاضي أبو زيد، وشمس الأئمة السرخسي.

وفي «الميزان»: ركنه هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في النص، وهو قول مشايخ سمرقند، وقال مشايخ العراق: هو الوصف الذي جعل علماً على ثبوت الحكم في الفرع، والأول قول جمهور الأصوليين.

ثم حكمه ظن ثبوت حكم الأصل في الفرع، لا القطع به، وإن قطع بعلية الوصف الجامع ووجوده في الفرع؛ إذ وجود العلة لا يستلزم وجود الحكم لجواز كون خصوص

الأصل شرطاً، أو الفرع مانعاً.

وفي «المُسلَّم»: ولو قطع بكون العلة تامة، رجع إلى القياس المنطقي.

أقولُ: إذ يحصل حينئذٍ مقدمة قطعيَّة كلية هي: كلَّما وجد فيه الوصف، وجد الحكم، فتصير كبرى للحكم بوجود الوصف في الفرع.

وفيه أيضاً: التحقيق أن الموجود في الفرع عين العلة، وعين الحكم؛ لأنهما محمولان وهو لا بشرط شيء؛ ولأن المشتمل على المصلحة والمفسدة إنما هي الطبيعة المطلقة، لا الخصوصيات، لكن شارح «المختصر» ذهب إلى المثلية؛ معلِّلًا بأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين، وذلك نظرًا إلى الحصص، أو إلى نفي وجود الطبيعة، كما هو رأي ابن الحاجب.

أقولُ: اشتراك الطبيعة المطلقة بين المحلين، والتغاير الشخصي بين الفردين الحالين كلاهما حقٌّ لا مردَّ له، سواء قيل بوجود الطبيعة، أوْ لا، فالتحقيق أن ذلك بحث فلسفي لا مدخل له هناك.

فصل في شرائط القياس

هي أمور جمَّة، كل عدَّة منها متعلقة بركن من أركانه.

فمنها: لحكم الأصل أن يكون معقول المعنى، لا معدولًا به عن سنن القياس، كأعداد الركعات، والأشواط، ومقادير الزكاة، والحدود، والكفارات، وقد عد منه صحة الصوم مع الأكل ناسياً، وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك؛ لأن وجود الشيء بدون ركنه، أو شرطه غير معقول.

أقولُ: قوله عليه وآله الصلاة والسلام للآكل ناسياً: «إنما أطعمك الله وسقاك»، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تسمية الله في قلب كل مسلم» يفيد أن الناسي ممسك عن الأكل الاختياري، وآتٍ بالتسمية القلبية، فكأنه وجد الركن والشرط.

ومنها: أن لا يكون مختصًا بالأصل، كإطعام الأعرابي كفارته لأهله، على قول الجمهور، فإنه معقول العلة؛ لأنه كغيره من الفقراء، ولكن يفوت حكمة الزجر، فلذا ثبتَ

رخصته خاصةً به، كما يدل عليه قصته.

ومنها: شهادة خزيمة وحده، ثبتَ كرامةً له، مختصة به لاختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله وسلم عن أخباره، فلا يُقاس عليه من هو مثله في الرتبة أو فوقه.

في «المُسلَّم»: وأنتَ تعلم: أن الاكتفاء به معقول؛ لكمال التدين، وكذا الإخراج عن قاعدة اشتراط العدد للاختصاص بالفهم، كما عقل شهادة القابلة دفعاً للحرج، فليس ممَّا لا يعقل، كما في شرح «المختصر».

أقولُ: الاكتفاء به بعد تقرُّر القاعدة في قوة إخراجه عنها، فلا حاجة إلى تعليله بكمال التدين؛ ولو صحَّ هذا التعليل كان اختصاص الاكتفاء به مع كون غيره أكمل في التدين منه غير معقولٌ.

ومنه: ترخيص المسافر، فإن العلة في الحقيقة هي المشقة، ولكن امتنع اعتبارها لتفاوتها وعدم انضباطها، فاعتبر ضابطها وهو السَّفر.

ومنه: عند الشافعية النكاح بلفظ الهبَّة، خُصّ به عليه وآله الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]؛ لأن اختصاص المعنى أعني النكاح بغير مهر به عليه وآله الصلاة والسلام يستتبع اختصاص اللفظ، والظاهر هو ما قالت الحنفية: أن الاختصاص راجع إلى نفي المهر فقط؛ إذ لا حجر في التجوز، فالمعنى ليس بلازم الإرادة من اللفظ.

ومنها: أن لا يكون منسوخاً؛ لأن الحكم إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف في ثبوته فإذا زال الاعتبار زال التعدي؛ لزوال بقاء الاستلزام، وقد تقدم في النسخ.

ومنها: أن يكون شرعيًّا، فلا قياس في اللغة، في «التحرير»: ولا في العقليات إلا عند أكثر المتكلمين لعدم إمكان إثبات المناط، فلو أثبت حرارة حلو بالقياس على العسل لا يثبت علية الحلاوة إلا بالاستقراء، فيثبتُ به في ذلك الحلو أيضاً، فلا أصل ولا فرع.

وثمرة الخلاف تظهر في قياس النفي، فإن كان النفي أصليًّا بأن كان لعدم المقتضي، امتنع القياس لعدم مناطه، بل يجبُ بيان المقتضي حتى يكون حكماً شرعيًّا، فالنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ ولا الأصلي.

في «المُسلَّم»: القياس في العقليات يتأتى بأن يستبد العقل بإثبات المناط في الأصل فقط بالسير وغيره من المسالك، كما عليه أكثر العقلاء من المتكلمين والحكماء.

ومنها: أن لا يكون دليله شاملًا لحكم الفرع، وإلا لكان جعل أحدهما أصلًا والآخر فرعـاً تحكمـاً وتطويـلًا بلا طائل، كما لو قيل في الذرة: مطعوم بيع بجنسه، فلا يجوز متفاضلًا كالبُرّ؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدًا بيدٍ سواءً بسواءٍ»، ومن هاهنا يعلم أن دليل العلة إذا كان نصًّا يجب أن لا يعم الفرع لفظاً.

ومنها: أن لا يكون ثابتاً بالقياس بل بنص أو إجماع، وهذا معنى ما يقال: أن لا يكون فرعـاً لاستلزامه قياسين، فإن اتحد الجامع فيهما فلا فائدة في الوسط، كالذرة على السمسم، وهو على البُرّ لعلة الكيل فيهما، وإن اختلف كالوضوء على التيمم؛ لأنه طهارة والتيمم على الصلاة؛ لأنه عبادة، وكالجذام على الرّتق في فسخ النكاح به؛ لأنه عيب يفسخ به البيع، والرتق على الجب؛ لأنه مفوت للاستمتاع، لا يكون علة حكم الوسط موجودة في فرعه.

في «التحرير» و«التقرير»: وما نقل في «المختصر» و«البديع» وغيرهما عن الحنابلة، وأبي عبد الله البصري من تجويز القياس مع اختلاف الجامع، لجواز الاختلاف بين الأصل والفرع في علة الحكم كما في دليله، فإن الدليل في الأصل نصٌّ أو إجماع، وفي الفرع هو القياس، فبعيد الصدور عمَّن عقل القياس؛ إذ هو المساواة في علة الحكم الموجبة لتعديته، هذا إذا كان الأصل فرعاً يقول به المستدل، لا المعترض.

وأمّا عكسه ففاسد اتفاقاً كقول الشافعي: قتل المُسلم بالذمي، تمكنت فيه شبهة عدم التكافؤ، فلا يقتص كالمثقل، وذلك لاعترافه ببطلان دليله ببطلان مقدمة منه، ولو أراد الإلزام لم يتم؛ لجواز ادعاء الخصم علة أخرى، أو اعترافه في الخطأ في الأصل، أو في أحدهما لا على التعيين، كذا في «العضدي».

وفي «المُسلَّم»: لو تمَّ هذا لم يكن القياس الجدلي المركب من المُسلَّمات مفيدًا للإلزام، ولم يكن القضايا المُسلَّمة من مقاطع البحث والكل باطل على ما تقرر في محله، والحق: أن المُسلَّم كالمفروض في حكم الضروري، فإنكاره أشد من الإلزام.

أقولُ: الظاهر أنَّ مراد العضد وغيره أنه لو أراد المستدل إلزام خصمه القول بحكم الفرع بخصوصه لم يتمَّ، لما ذكر؛ لأنه لا يحصل الإلزام مطلقاً.

ومنها: في كتب الشافعية أن لا يكون مبنيًّا على تسليم الخصم مع إنكاره للعلة، إمَّا لعليتها أو لوجودها، وهذا معنى ما يقال أن لا يكون ذا قياس مركب.

وحاصله: أن يقنع بموافقة الخصم في حكم الأصل مع منعه علية وصف المستدل، أو وجوده.

في «العضدي»: الظاهر أنه إنَّما سمِّي مركباً لقول كل بقياس، فقد اجتمع قياساهما، والأول يسمى مركب الأصل لاتفاقهما في الحكم، وهو الأصل باصطلاح، والثانِي مركب الوصف لاتفاقهما على الوصف الذي علَّل به المستدل.

أقولُ: فيه ما يجيء: فالأول كقول الشافعية: عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اتفاقاً، فيقول الحنفي: لا نسلم أن العلة في المكاتب هو الرقّ، بل هو جهالة المستحق من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته وحريته، فقال زيد: عبدٌ كما رواه البيهقي عن الشعبي عنه، وقال ابن مسعود: حرٌّ إن ترك ما يفي بكتابته، وأخرج عبد الرزاق وغيره هذا عن علي رضي الله عنه أيضاً، فإن صحَّت علتي بطل إلحاقك، وإلا نمنع حكم الأصل.

في «التحرير»: ولا يتأتى، أي: مثل هذا الجواب، إلا من مجتهد أو مقلد علم من إمامه مساواة تلك العلة لحكم الأصل.

والثانِي كالشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق، فلا يصح كزينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: لا تعليق في الأصل، بل تنجيز، فإن صح بطل الإلحاق، وإلا فلا نسلم الأصل، بل تطلق.

في «المُسلَّم»: في هذا الجواب منع العلية؛ إذ لا معنى لمنع الأصل مع تقدير وجودها وتسليم اعتبارها، فما في «العضدي»: أن الثانِي اتفقا فيه على الوصف الذي علل به، محل نظر، إلا أن يقال الخصم: في الأول يدير الحكم على علته، وفي الثانِي على علة المستند، فالمراد من اتفاقهما إجماعهما على علية الوصف مطلقاً للأصل، كما عند المستدل أو نقيضه كما عند الخصم، ومن تسليمها صحَّة إيجابها للحكم المتفق عليه حيث قال: فإذا

أسلم العلة فللمستدل أن يثبت وجودها بدليل ما، وينتهض حينئذٍ على الخصم؛ لأنه معترف بصحة الموجب وقد ثبت، فلزم القول بموجبه؛ لأن المناظر تلو الناظر، هكذا ينبغي أن يفهم.

بقي أن الإرادة المذكورة وإن دلَّ عليه كلام الآمدي ومن تبعه، لكنه ليس بلازم له، أي: للقياس المركب في المشهور.

أقولُ: والأنسب ترك هذه التكلفات واتباع الظاهر، من أن في الثانِي منع وجود الوصف ثم منع عليته بتقدير وجوده.

ثمَّ لو كان حكم الأصل مختلفاً بينهما، فحاول إثباته بنص ثم علته بطريقها، قيل: لا يقبل، بل لا بُدَّ من الإجماع ولو بين الخصمين فقط، وذلك لضمٍّ نشر الجدال وقطع تسلسل البحث، والأصح القبول؛ إذ لو لم يقبل لم تقبل في المناظرة مقدمةٌ تقبل المنع؛ لكونها غير بديهية ولا مسلمة؛ لأن المانع من القبول وهو انتشار البحث مشتركٌ.

في «العضدي»: ورُبّما يفرق بأن حكم الأصل حكم شرعي كحكم الفرع المطلوب، فيستدعي ما يستدعيه، أي: من الأدلة والشرائط، بخلاف المقدمات الأخر، وبالجملة فهذا اصطلاحات، ولكل نظر فيما يصطلح عليه، لا يمكن المشاحة فيه.

وتعقَّب في «التحرير»: بأن ما فرق به لا أثر له، ومجرد الاصطلاح وإن كان لا يشاح فيه غير ملزم لمن لم يلتزمه.

في «المُسلَّم»: الأولى أن يقال: لو أثبت الأصل أوَّلًا، ثم قاس قبل اتفاقاً، فكذا العكس؛ لأن المسافة واحدة صعودًا ونزولًا، وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين.

أقولُ: قد يكون بين أجزاء البحث ترتب طبعي، يكون ترك مراعاته كسلوك على غير طريق، على أن إثبات الأصل ثم القياس عليه ليس فيه انتقال وإدخال بحث في آخر قبل تمامه، بخلاف عكسه، وليس من شروط حكم الأصل قطعيته على المختار بل يكفي الظن إذا كان علميًّا، وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات لا يستلزم الاضمحلال.

في «المُسلَّم»: بل لا يجوز، فإن اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم.

أقولُ: يعني أن الظن بالمطلوب لازم للظن بالمقدمات.

وفيه: أنه يجوز أن يراد بالاضمحلال تناهي ضعفه إلى حد يلحق بالعدم.

وما في «التحرير»: من أن كثرة المقدمات انضمام موجب إلى موجب في الشرع فيفيد قوةً، **فأقولُ**: إنما يتمُّ لو كانت كل مقدمة موجبة على حدة.

ولا منها عدم الحصر بعدد على المختار، كقوله: خمس يقتلن في الحل والحرم؛ لأن المقيس هو المقيس عليه حكماً، فالعدد كأنه محفوظ.

ومنها: للفرع، في «الإحكام» و«المختصر»: أن تساوي علته علة الأصل فيما يقصد من عين، كالنبيذ على الخمر بالشدَّة المطربة، وهي بعينها فيهما.

في «المُسلَّم»: وإن اختلفا قوةً وضعفاً، أو جنس كالأطراف على النفس في القصاص بالجناية المشتركة، وكذلك المساواة في الحكم عيناً، كالقتل بالمثقل عليه بالمحدد في القصاص، أو جنساً كالولاية على الصغيرة في نكاحها على ولاية مالها، فولاية النكاح من جنس ولاية المال لا عينها لاختلاف التصرفين.

في «التحرير»: لا معنى للتقسيم، أمَّا في العلة فلا نعني بالعين إلا ما علَّل به حكم الأصل، وكونه جنساً لشيء لا يوجب أن العلة جنس الوصف، فالجناية على الذات عين ما علَّل به وإن كان هو جنس جناية القتل، وأمَّا الحكم: فليس المعدي قط جنس حكم الأصل، بل عينه.

في «المُسلَّم»: معنى كون العلة جنساً، أنَّها بعمومها تقتضي حكماً أعم، فإذا تنوعت المحال اقتضت في كل محل نوعاً من الحكم، كالجناية تقتضي المساواة، وهي في النفس قتل، وفي الأطراف قطع، وفي العينية لا اختلاف إلا في العدد، فاندفع ما في «التحرير»: أن العلة لا تكون إلا عين ما علل به حكم الأصل، ولو كان جنساً لكان جزء للعلة، وكذلك في الحكم سؤالًا وجواباً.

أقولُ: ما في «التحرير» ردٌّ لما هو ظاهر «المختصر» و«شرحه»: من أن المساواة بين علتي الأصل والفرع إمَّا في عين العلة أو في جنسها، ولا شكَّ أن الجنس الذي فيه المساواة هو العلة المشتركة، فيكون المساواة فيه عين المساواة في عين العلة، فلا يصح التقسيم، وهذا لا يندفع بما ذكره، إلا أن يقال: المراد من التقسيم أن العلة إمَّا أن تكون طبيعة نوعية

أو جنسية، وقس عليه الحكم.

ومنها: أن لا يتغير فيه حكم الأصل، كقول الشافعي: ظهار الذمي كالمُسلم، فيوجب الحرمة مع أنها في الأصل منتهية بالكفارة، وفي الفرع مؤبَّدة لعدم أهليته للكفارة، بخلاف العبد فإنه أهل لكنه عاجز كالفقير، وكقوله: السلم الحال كالمؤجل، فيصح كالمؤجل مع أن الأجل خلف بالنص عن الملك والقدرة الواجبين في المبيع بالنص، ولا خلف في الحال.

وأمَّا النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكاة وصرفها إلى صنف، فقد مرَّ دفعه.

وأمَّا إلحاق كل مائع بالماء، فللعلم بأن المقصود من الأمر بالغسل هو الإزالة، لا استعمال الماء وإن نصَّ عليه في قوله: «واغسليه بالماء».

في «المُسلَّم»: وذلك لأن زوال الذات مستلزم لزوال الصفة، فيتعدي إلى كل قالع.

وهذا أولى ممَّا في «التحرير» من الاستدلال بالإجماع على الاكتفاء بقطع المحل؛ لأن الكلام في تطهير المحل بعد وجوده.

أقولُ: استلزام زوال الذات زوال الصفة لا يدل على أن المقصود هو الإزالة، لا استعمال الماء من حيث هو، كما يدل عليه كفاية القطع إجماعاً، فكان الحق هو ما في «التحرير»، وكون كلام الشارع في تطهير المحل بعد وجوده، على تقدير أن يكون المقصود استعمال الماء ممنوعٌ؛ فإن وجوب استعمال الماء يستلزم المنع عن القطع، ثم النجاسة الحقيقية بخلاف الحدث، فإنه ليس أمرًا محققاً يُزال بل اعتبار شرعي وضع الماء لقطعه تعبدًا، فاقتصر على ما قطع الشارع اعتباره عنده.

ومنها: أن لا يتقدم على حكم الأصل، كالوضوء على التيمم في وجوب النية؛ إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها، فيلزم ثبوت حكم الفرع قبل علته المقارنة للأصل.

في «العضدي»: ولو ذكر مثل ذلك إلزاماً صحَّ.

أقولُ: للخصم أن يدفع الإلزام بأن تقدُّم الأصل على الفرع شرط للقياس عندي، فلا يلزمنِي القول به مع عدمه، إلا أن يراد إلزام الخصم الغير القائل بهذا الشرط.

في «التحرير»: أبدل متأخرو الحنفية هذا الشرط بأن يكون الفرع نظير الأصل، وليس الوضوء نظير للتيمم؛ لأن الماء منظِّف في نفسه، والتراب ملوث اعتبر مطهرًا شرعاً عند قصد أداء الصلاة، أي: ونحوها من قربةٍ مقصودةٍ لا يصح إلا بالطهارة وهو النية، فلا يلزم فيما هو مطهِّر في نفسه قصر تطهيره شرعاً على النية.

وأنتَ تعلم أن التعدية لحكم شرعي هو اشتراط النية لرفع المانعية الشرعية، يعني الحدث والماء كالتراب في ذلك، وكون الماء منظِّفاً طبعاً لا دخلَ له في الحكم ولا الجامع يعني الطهارة الحكمية، ويُمكن دفعه بمنع المثلية، بل الماء مزيِّل في نفسه شرعاً كما للخبث طبعاً؛ لإطلاق: ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١].

في «التقرير»: قيَّد الإمام الرازي الحكم بامتناع تقدم الفرع بما إذا لم يكن له دليل سوى القياس، وأمَّا إذا كان مثبت قبل القياس بذلك الدليل وبعده به، وبالقياس.

قال السبكي: هو ضعيف؛ لأنه خارج عن محل البحث؛ إذ الفرع المتقدم ليس فرعاً حال تقدمه.

ومنها: أن لا ينص على حكمه لا نفياً بالإجماع، وإلا بطل القياس، ولا إثباتاً وإلا ضاع، وعليه عامة الحنفية كالجصاص، والقاضي أبي زيد، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخسي، وبه قال الغزالي، والآمدي.

وأورد أن لتعاضد الأدلة فائدةٌ جليلةٌ، ولذا لم يشرطه مشايخ سمرقند وكثير، بل نقله الإمام الرازي عن الأكثرين.

وفي «الكشف»: وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص، وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في مسألة من غير نكير، ونقل فيه وفي غيره عن الشافعي جوازه سواء أثبت القياس زيادةً على النص أو لا، والأكثر على أن الزيادة كالنسخ فلا يجوز بالرأي.

ومنها: لأبي هاشم: أن يثبت بالنص مجملًا، ويقاس لتفصيله كحد الخمر بالحديث، وتقديره بالقياس على القذف، ورُدَّ بأنَّهم قاسوا أنتَ عليَّ حرام ولا نصَّ فيه أصلًا، كعلي، وزيد، وابن عُمر رضي الله عنهم على الطلاق ثلاثاً، وبه قال الحسن، ومالك، وكابن مسعود رضي الله عنه على واحدة، وكالشيخين وعائشة رضي الله عنهم على اليمين فإيلاء،

وعليه سعيد بن المسيب، وابن جبير، والأوزاعي رضي الله عنهم، وكابن عباس رضي الله عنهما على الظهار، وعليه أحمد بن حنبل.

في «التقرير»: لكن لم نقف على تصريح أحد من الصحابة بأن دليله هو القياس.

وفي «المُسلَّم»: وقد يناقش بأن النص قوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] الآية.

أقولُ: إن سلم كونه نصًا في حكم تحريم المرأة إجمالًا، فقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] نصٌّ فيه تفصيلًا، وليس من شروط الفرع القطع بالعلة فيه، بل الظن كاف لوجوب العمل، وأمَّا عدم المعارض والراجح فإنَّما هو شرط لإثبات الحكم بالعلة؛ لأن الشهادة لا تزول بالمعارضة، كذا في «المُسلَّم».

أقولُ: في «شرح الشرح»: أن عبارة «المنتهي» تفيد نفي اشتراط القطع بعدم المعارض، لا نفي اشتراط عدمه.

فصل في العلة

وهي هنا معنى شرع الحكم عند وجوده تحصيلًا للحكمة من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وهذا بناء على أن الأحكام معللة بمصالح العباد تفضلًا منه سبحانه، كخلقه تعالى للآلاء لأجل انتفاعهم.

ولا يلزم استكماله تعالى بالغير كما يزعمه أكثر المتكلمين، بل كون أحكامه تعالى موافقة للحكمة أثر كماله القديم.

في «التحرير»: اتصافه تعالى بأقصى ما يمكن من الكمالات موجب لموافقة حكمه للحكمة، بمعنى أنه لا يقع إلا كذلك.

أقولُ: هو قول بالإيجاب، إلا أن يلتزم في الحكم لكونه صفةً لا فعلًا.

وتحقيق المقام: أنه لمَّا اقتضى العناية الأزلية السعادة الأبدية للناس، ناطها بأحكام معقولة المناسبة للحكم المرعيَّة فيها؛ إذ لما خلقهم عقلاء أوجب معرفة ذاته وصفاته

وسائر الاعتقادات تكميلًا لهم في القوة النظريَّة، وفرض عليهم العبادات البدنية تذكيرًا لهم بمعروفهم، وتأنسًا بمعبودهم، وإذ منَّ عليهم بالأموال النامية كلفهم بالقربات المالية امتحانًا لهم في خصوص حبِّه ببذل ما هو شقيق الروح طلبًا لمرضاته، وإذ قدر لهم بقاء النوع بدوام النسل تبيَّن لهم المناكحات، وإذا كانوا مدنيين بطباعهم شرعهم شرع بينهم المعاملات عقودًا وفسوخًا نظمًا لمصالح معاشهم، ولمَّا كان للمقاصد مكملات ومحسنات استحسن اعتبارها تتميمًا، ولها عرض عريض، وبعض أفرادها ألصق بالمقصود من بعض.

ثم للقوم هُنا تقسيمات:

الأول: المقاصد التي تفضي إليها العلل إمَّا ضرورية، لم تَهدر في ملة أصلًا، وهي خمسة:

(١) حفظ الدين بالجهاد، فإن أضداد الحق يجبُ دفعهم، فالشافعية علَّلوا بالكفر، والحنفية بالحرابة، ولذا لا يقتل الذمي، والنساء، والرهبان، ويقبل الجزية، فمن يبذلها من أهلها.

(٢) وحفظ النفس بالقصاص لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] الآية.

(٣) وحفظ العقل بحد السكر.

(٤) والنسب بحد الزنا.

(٥) والمال بحد السارق، والمحارب.

وتلحق بها مكمِّلاتها، كحرمة قليل الخمر وحده؛ إذ هو يدعو إلى كثيرها، فتحريم دواعي الحرام معقولٌ، كما في الاعتكاف، والحج، والإحرام.

ومنه تحريم الحنفية إيَّاها في الظهار، وإن ورد الشرع بخلافه في الحيض والصوم عند الأمن لدفع الحرج، وكحد القذف لحفظ العرض؛ إذ هو أعزُّ وأنفس على النفوس السليمة من المال، على أن جراحة اللسان رُبَّما فاقت جراحة السِّنان.

وإمَّا حاجية لم تنته الحاجة إليها إلى الضرورة، كالبيع، والإجارة، والقراض،

والمزارعة، والمساقاة، فإنَّها لو لم تشرع لم يفت واحد من الخمس إلا قليل، كاستيجار المرضعة للطفل مثلًا، فالتسمية باعتبار الأغلب، ولها مكمِّلات كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغير، فإنَّها أفضى إلى المقصود إلا عند وجود دليل على تمام المقصود دونَها، كوفور الشفقة في تزويج الأب عند أبي حنيفة وحده، فإنه لا يتركها إلا لمصلحة تربوا عليها.

في «التحرير»: القسم الضروري هو المناسب الحقيقي، والحاجي هو المصلحي.

وإمَّا تحسينيَّة: كتحريم الخبائث حثًّا على التزام المروة ومكارم الأخلاق، وكسب أهلية الولاية من القضاء والشهادة عن العبد، فإن إنزال الناس منازلهم مستحسن عرفاً.

في «المُسلَّم»: وأكثر مسائل كتاب الاستحسان منها.

الثاني: المقصود من شرع الحكم إمَّا أن يحصل يقيناً كالملك للبيع، أو ظنًّا كالانزجار للقصاص، فإن الممتنعين به عن القتل أكثر، أو شكًّا ومُثِّل بحد الخمر لتقارب الممتنعين والمقدمين عددًا؛ لأن استدعاء الطبع شربَها يقاوم خوف العقاب.

وأورد أن ذلك إنما هو عند التساهل في إقامة الحد، وكلامنا في رعاية المشروع، لا في مجرد التشريع.

وأجيب: بأنا لو فرضنا الرعاية لكان الامتناع منها أقل من الامتناع بالقصاص.

أقولُ: نعم، لكن الكلام في تساوي الامتناع وعدمه، أو وهماً كنكاح الآئسة فإن عدم النسل راجح، وقد أنكر بعضهم الثالث والرابع، أعني: الشكي والوهمي.

ورُدَّ بأن البيع مع ظن عدم الحاجة لا يبطل إجماعـاً، وسفر ملكٍ مرفةٍ على نحو محفة في مسافة يسيرة لا يصيبه نصب بوجه ما مرَّ خص قطعـاً، أمَّا لو كان معدومـاً قطعـاً كما في إلحاق ولد مغربية زوجها مشرقي، وفي إيجاب الاستبراء على البائع المشتري في المجلس فلا اعتبار له إلا عند أبي حنيفة؛ إذ لا عبرة بالمظنَّة مع العلم بانتفاء المأنة.

في «المُسلَّم»: منقوض بسفر الملك المقطوع فيه بعدم المشقة، والحل أن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كليًّا، فلا نسلم أن لا عبرة بالمظنة نظرًا إلى الماهية مع عدم المأنـة نظرًا إلى الهذية، ومن هاهنا تبيَّن أن الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالمثال

الجزئي غير مفيد.

أقولُ: كلام جيد، إلا أنه تسليم لعدم صحة التقسيم؛ إذ لا وهمية بالنظر إلى الماهية، اللهم إلا أن يقال: إن التقسيم بالنظر إلى الهذيات وإن كان تشريع الحكم بملاحظة المقاصد بالنظر إلى الماهيات لكن يلزم حينئذٍ تداخل الأقسام.

ثم هل تنخرم مناسبة الوصف بمفسدةٍ تلزم راجحة على المصلحة أو مساوية؟

فاختار الإمام الرازي وأتباعه: لا، لكن ينتفي الحكم لوجود المانع.

والآمدي، وابن الحاجب: نعم، في «التحرير» تبعاً «للمختصر» و«العضدي»: لأنه لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها، ومن قال لعاقل: بعه تربح مثل ما تخسر لم يقبل، ولو فعل عدَّ خارجاً عن تصرف العقلاء.

أجيب في «المُسلَّم»: بطلان حقيقة المصلحة ممنوعٌ، وبطلان اعتبارها لو سُلِّم لا يدل على انتفاء المقتضي.

أقولُ: كان المرجحية معتبرةً في مفهوم المصلحة، فالمكافئة للمفسدة ليست مصلحة.

وفيه أيضاً: على اختيار نفي الانخرام.

لنا: استحالة الانقلاب، أي: من المناسبة إلى عدمها، وعدم التضاد، أي: بين الإفضاء إلى المصلحة وإلى المفسدة لتعدُّد الجهة، ومن هاهنا صحَّ النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية، وأمَّا عدم اعتبار المفسدة المرجوحة فلشدَّة الاهتمام برعاية المصالح دونَها.

أقولُ: استحالة الانقلاب في غير الذاتيات واللوازم ممنوعٌ، وادعاء اللزوم هو أول المسألة، ومساواة مفسدة النذر للمصلحة في حيز الخفاء.

في «المختصر» و«التحرير»: قال النافون: الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة مع رجحان مفسدتها أو مساواتها.

والجواب: هنا وصفان الصلاة والغصب اجتمعا اتفاقاً، فتعدَّد منشأ المصلحة والمفسدة.

في «العضدي»: كيف لا؟ ولو كانتا ناشئتين من نفس الصلاة لما صحت كصوم يوم العيد، لبطلان حكم المناسبة اتفاقاً وإن لم تنخرم.

الثالث: الوصف عند الشافعية أربعة أقسام:

مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل؛ لأنه إما معتبر شرعًا، فإن ثبت اعتباره بنص أو إجماع فمؤثر، أو بثبوت الحكم معه في المحل، فإن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عينه، أو جنسه في جنسه، فملائم، وإلا فغريب.

أو غير معتبر أصلًا فمرسل، وهو إمَّا معلوم إلغاءه أوْ لا، فإمَّا معلوم الاعتبار بأحد أنحاء الملائم فمرسل ملائم، أوْ لا، فغريبٌ، فكل من الملائم والغريب مشترك، كما في «التحرير».

وهذا إجمالٌ، تفصيله: أن المعتبر شرعًا هو الذي اعتبر عينه في عين الحكم، والثابت اعتباره بنصٍّ كالطواف في سقوط نجاسة الهرَّة بما رواه أصحاب السنن، وصححه الترمذي: «أنَّها ليست نجسة إنها من الطوافين والطوافات عليكم»، فيُعدي إلى الفأرة.

في «التحرير»: الأوضح السكر في الحرمة.

أقولُ: يعني ما رواه أبو داود والترمذي وابن حبان: «كل مسكرٌ حرام»، ولكن لا يمكن القياس هنا؛ إذ كل ما له سكر، فهو داخل في عموم النص، وبإجماع كالصغر في ولاية المال، هذا هو المسمَّى بالمؤثر.

وأمَّا الملائم الثابت اعتبار عينه في جنس الحكم: فكالصغر لولاية الإنكاح في قياس الثيب على البكر الصغيرتين، لاعتباره في ولاية المال، والثابت الاعتبار بعكس ذلك كالحرج، لجواز الجمع بين مكتوبتين في قياس الحضر مع المطر على السفر، فإن حرجي المطر والسفر نوعان، والمطلق معتبر في عين رخصة الجمع.

وفيه ما في «التحرير»: من أن المعتبر في الجمع هو حرج السفر لا المطلق، وإلا لتعدى إلى ذي الصنعة الشاقة.

والجنس في الجنس: كالقتل العمد العدوان للقصاص في قياس القتل بالمثقل عليه بالمحدد، لاعتبار جنسه وهو الجناية على البنية في جنس القصاص كالأطراف وغيرها بالنص والإجماع.

وفيه أنه إنما يفيد لو لم يعتبر العين في العين، وإلا كان من المؤثر دون الملائم، وقد

اعتبر بالنص وبالإجماع.

وما في «شرح الشرح»: لا نصَّ ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده، أو مع قيد كونه بالمحدد، فرُدَّ في «التحرير»: بأنه لو صح لانسد باب المؤثر لتأتِي مثل هذا الاحتمال في كل وصف منصوص بالنسبة إلى قيد يفرض.

لا يقال: إنما نثبت الاحتمال فيما إذا قال بذلك القيد مجتهد ولا يتأتى هذا في الكل.

لأنا نقول: لا قائل بالقيد هناك، فإن أبا حنيفة لم يقل بغير القتل العمد، لكنه يقول: انتفت العلة في المثقل بانتفاء العمدية.

والغريب: كحمل الفأر على قاتل المورث في المكافات بنقيض قصده؛ لكونهما فعلًا محرمًا لغرضٍ فاسدٍ.

والمرسل المعلوم الإلغاء: كإيجاب الصوم على الملك دون الإعتاق في الكفارة، تحصيلًا للمشقة الزاجرة، وهو مردود اتفاقًا، ولذا أنكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك إفتاءه بالصوم في كفارة الفطر لبعض ملوك العرب، قائلًا: لو أمرته بإعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه، فلم يرتدع.

بخلاف عيسى بن ماهان الحنفي، حيث أفتى والي خراسان بالصوم في كفارة اليمين معلِّلًا بفقره لتبعاته، في «التحرير»: وهو أحد تعليلي يحيى على ما حكى بعض المالكية عنه.

والمرسل الملائم: صرَّح إمام الحرمين، والغزالي بقبوله، وهو مروي عن الشافعي، ومالك، وأنكره الأبهري عنهما، وصحَّح السبكي عن مالك اعتبار المصالح المرسلة مطلقًا.

وفي «المُسلَّم»: جمهور الحنفية على قبول الملائم، والأكثر ردّه، ومنهم الآمدي، وابن الحاجب متمسِّكين بعدم الدليل، ورُبَّما يمنع، فإن اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يفيد ظنًّا ما.

وشرط الغزالي وتبعه البيضاوي كون المصلحة ضرورية قطعية كلية، كما لو تَتَرَّس الكفار بأسارى المسلمين، وعلمنا أن لو لم نرم الترس استأصلوا كل المسلمين، وإن رمينا اندفع قطعًا، فلا نرمي المتترس بهم لفتح حصن، ولا لتوهم الاستيصال، ولا يرمى بعض

أهل السفينة في البحر لنجاة بعض.

وأمَّا الغريب من المرسل: ففي «المُختصر»: هو كالمعلوم الإلغاء مردود اتفاقاً.

وما في «المُسلَّم»: الغريب من المرسل، وهو المسمَّى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك، والمختار عند الجمهور ردُّه.

لنا: لا دليل بدون الاعتبار وإن كان على سُنن العقل.

قالوا: **أوَّلاً**: لم يعتبر لخلت الوقائع.

قلنا: نمنع الملازمة؛ لأن العمومات والأقيسة عامة، وأيضاً: عدم المدرك مدرك الإباحة شرعاً.

وثانياً: الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح.

قلنا: ممنوعٌ، بل إنما اعتبروا ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه.

فأقولُ: مخالف لما في «التحرير»: أن المسمى بالمصالح المرسلة هو الملائم من المرسل، وذكر الاختلاف في كونه حجةً على ما عرفتَ.

وقرر احتجاج الأكثر بأن هذا القسم لا دليل على اعتبار الشرع إيَّاهُ، وهو على القول به دليل شرعي، فوجبَ ردُّه، يعني: لأن الدليل الشرعي إنَّما يكون دليلًا باعتبار الشرع، والمراد اعتبار عينه في عين الحكم.

ولكنه موافقٌ لما في «التقرير» عن القرافي والأسنوي.

ثـمَّ في «شرح الشرح»: تفاصيل الأقسام في كل من كلام إمام الحرمين، والغزالي، والرازي، والآمدي على طريق آخر، وفي أصول الحنفية على خلاف الجميع.

وفي «المُسلَّم»: أما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم عند العقول الذي ظهر تأثيره شرعاً، بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم، كسقوط الصلاة الكثيرة بالإغماء، فإن لجنسه وهو العجز تأثيرًا في سقوطها، أو في جنسه كسقوطها عن الحائض بالمشقة، وقد اسقط مشقة السفر ركعتين، أو لعينه في جنس الحكم كالأخوة لأب وأم في التقدم في ولاية النكاح، وقد تقدم في الميراث، أو في عينه وذلك كثير.

وأورد أنه لا بد فيه من النص أو الإجماع؛ إذ لا إخالة عندهم، وحينئذٍ لا يكون قسيماً لهما كما هو المشهور، إلا بالاعتبار.

أقولُ: الملائمة عند الحنفية هو أن يكون على وفق العلل الشرعية، ويقال على وفق ما جاء عن السلف، وفي كلام فخر الإسلام: أنه هو المناسبة، وزعم صدر الشريعة أنه أخص منها، وفسَّره باعتبار الجنس في الجنس، وتعقبه التفتازانِي في «التلويح» بأنه خلط لطريق الشافعية بالحنفية.

وأمَّا الإخالة ففي «التوضيح»: أن يقع في الخاطر أنه علة وحقيقته، كما في «التلويح»: إيقاع خيال العلية في القلب.

والمراد من قوله كما هو المشهور ما في «منهياته» من أن العلة إمَّا منصوصة، أو مستنبطة وهي المؤثرة بأقسامها، وأنتَ تعلم: أن الإجماع قد يكون على الاستنباط، فصح التقسيم من غير احتياج إلى التغاير بالاعتبار، لكن يشكل ما قالوا: أن دليل اعتبار الوصف النص والإجماع والتأثير وهو ظهور أثره شرعاً.

والإشكال إنما هو في تأثير العين كما في «التحرير»، ولعل المراد بالتأثير في مقابلة النص والإجماع ما عدا هذا القسم، إما فقط، أو مع ملاحظة ثبوت عين الحكم مع عين الوصف بنصٍّ أو إجماعٍ من غير دلالتهما على كونه علة له.

في «التحرير»: المؤثر عند الحنفية أعم منه عند الشافعية، ومن الملائم الأول بأقسامه الثلاثة، ومن ملائم المرسل كذلك.

ثم هذه الأربعة بسائط، وقد تتركب بعضها مع بعض مثنى، وثلاث، ورباع، وتنحصر التركيبات في أحد عشر؛ لأن الثنائي ستة، والثلاثي أربعة، والرباعي واحد.

في «شرح الشرح»: والنظر في أن الجنس قريب، أو بعيد، أو متوسط، وأن ثبوت التأثير بالنص، أو بالإجماع، أو بترتب الحكم على وفقه يفضي إلى تكثر الأقسام والأمثلة، وقد أشرنا إلى نبذ من تفاصيل ذلك في «التلويح».

أقولُ: وهذا نصٌّ في أن ثبوت التأثير قد يكون بغير دلالة النص والإجماع على العلية، كما عرفتَ.

وأورد في «التلويح» مثال الرباعي، وكأنه مثال الكل، السكر في الحرمة وجنسه، وهو إيقاع العداوة والبغضاء فيها، ثم السكر في وجوب الزاجر أعم من الأخروي كالحرمة، والدنيوي كالحد، وجنسه الأعم منه ومن القذف، وهو إيقاع العداوة في وجوب الزاجر.

وبدل في «التحرير»: لفظ الحرمة في تمثيل الأخروي بالحرق، فتعقبه بأن القول بوجوب الحرق مع أنه اعتزال خارج عمَّا نحن فيه، يعني الحكم التكليفي، وبأن وجوب الزاجر ليس جنساً لحرمة الشرب؛ لأنه غير صادق عليه، بل جنسه هو حرمة الإيقاع بمعنى الموقع، فالعين في الجنس كالسكر في حرمة الإيقاع، والجنس في الجنس كالإيقاع وهو جنس للسكر في حرمة القذف، كما في حرمةالشرب.

أقولُ: التبديل كأنه تصحيف، ونفس الحرمة تصلح زاجرة للعاقل عن الحرام فاندفع الإيرادان، ويرد على ما قرره: أن السكر لا يعقل تأثيره في حرمة الإيقاع بما هو جنس للشرب صادق عليه وعلى غيره، فالحق ما في «التلويح».

ثم في «التحرير» عن بعضهم: نفي الجنس في الجنس، ومن الحنفية من يقتصر عليه، والوجه سقوط الجنس في العين، لأن القياس به ليس إلا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة، فرجع إلى اعتبار العين في العين.

في «المُسلَّم»: يجوز أن يكون العين أشد ملائمة، وإن كان التأثير للجنس فيحصل الظن أقوى.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: اعلم: أن الحنفية، أي: جمهورهم، على أن التعليل بكل من الأربعة مقبول، فإن كان بما عينه أو جنسه في عين الحكم فقياس اتفاقاً لوجود الأصل، وإن كان في جنسه فقد يكون قياساً، وقد لا.

وقال شمس الأئمة: الكل قياس دائماً؛ لأن التعليل لا بدَّ له من أصل يُقاس عليه، إلا أنه قد يترك الأصل لظهوره، كما في مسألة إيداع الصبي إذا استهلك لا يضمن؛ لأنه سلطه على ذلك، فإنه قياس على ما لو أباح طعاماً له فتناوله، وعلى هذا لا يعلل بالجنس أو العين في الجنس بسيطاً، ولكنه يحتاج إلى استقراء يفيده.

وسمَّى صدر الشريعة موافقةً للإمام الرازي ما يكون للحكم أصل معين من نوعه

يوجد فيه جنس الوصف، أو نوعه شهادة الأصل، وهي أعم من كل من اعتباري نوع الحكم مطلقاً، ومن اعتباري جنسه من وجه.

أقولُ: وزاد صدر الشريعة أن التعليل بالأخيرين إذا كان مع شهادة الأصل فقياس اتفاقاً، وبدونه قيل: قياسٌ، وقيل: تعليلٌ محضٌ، ولكنه مقبول اتفاقاً.

أقولُ: يلزم على القول الأول ثبوت القياس من غير أصل، فلا يصح تعريفه بمثل مساواة الفرع الأصل في علة حكمه، أو تعدية حكمه إليه، وعلى الثاني ثبوت دليل شرعي خارج عن الأربعة.

ويمكن أن يجاب عن الأول بما في «المُسلَّم»: أن الجنس إذا اقتضى الجنس تنوع اقتضاءه في الأنواع بفصول منوعة، فأنواع الحكم من لوازم تحققه في الأنواع كالضرورة اقتضت في الاضطراب حل الميتة، وفي الطواف طهارة سؤر الهرة، وعند ماء الشرب فقط جواز التيمم إلى غير ذلك، نعم إذا كان الجنس قريباً ففهم ذلك قريب، وإذا كان بعيدًا فارق، فالمظهر للتأثير هو الأصل، وهذا نحو من المساواة المطلقة المعتبرة في مطلق القياس.

أقولُ: شرط الحنفية تعدية حكم الأصل بعينه، حتى منعوا قياس ظهار الذمي على المُسلم؛ إذ لا يمكن تعدية الحرمة فيه إلا بتغييره من التوقيت إلى التأبيد، ولا شك أن الاختلاف النوعي أشد أنواع الاختلاف، فهو الأولى بالمانعية.

ثم في كتب الحنفية كـ«التوضيح»: أن شرط صحة العمل بالقياس هو الملائمة، وإنما يجب العمل عند بعض الشافعية بشرط شهادة الأصل، وعند بعضهم بمجرد الإصالة، وعندنا بالتأثير.

أقولُ: وقد عرفتَ أن التأثير بالمعنى الذي قرروه مختص بما عدا الغريبين، والمعلوم الإلغاء ممَّا في عرف الشافعية.

وفي «التحرير»: المناسبة إذا كانت لحفظ أحد الضروريات الخمس لزم العمل بها إجماعاً، وليس هذا إحالة بل من المجمع على اعتباره.

وفي «المُسلَّم»: ردًّا على الفرق بين جواز العمل ووجوبه المناسبة فقط: إمَّا يفيد ظن الاعتبار، أوْ لا، والأول واجب، والثانِي ممتنع؛ يعنِي لأن اتباع الظن واجبٌ، والعمل بما لا يظن كونه حكم الله ممتنع.

أقولُ: قالوا: الملائمة كأهلية الشهادة، والتأثير كالعدالة، فيكون العمل بالملائمة جائزًا كالقضاء بمستورين، وبالتأثير واجبًا كالقضاء بعدلين، على أن المنع عن العمل بغير الظن ممنوعٌ؛ إذ الظاهر جواز العمل بالمحتمل بل ندبه احتياطًا.

وما في «التحرير» و«التقرير»: القياس على القضاء بمستورين ليس بصحيح؛ لأنه إن فرض فيه دليل كان على خلاف القياس؛ إذ القياس يمنع الحكم بشهادة مجهولي العدالة، ولا دليلَ فيما نحن فيه، وإلا لوجب العمل به؛ إذ لا انفكاك بين جواز العمل ووجوبه؛ إذ الجواز يفيد اعتبار الشارع إيَّاه فيحرم خلافه.

فأقولُ: لا يخفى ما فيه على أهل النظر والاعتبار؛ إذ الجواز يكفيه احتمال الاعتبار.

تتمَّة

للحنفية ما يطلق عليه العلة:

إمَّا علة اسمًا: وهي الموضوعة لحكمها، أو المضاف هو إليها بلا واسطة على اختلافهم في تفسيرها، لكن الأول مختص بالشرعية، لا كالرمي للجرح والجرح للموت.

أو معنًى: وهي المؤثرة فيه.

أو حكمًا: وهي المقترن هو بها بلا تراخ، وقد يجتمع اثنان من هذه المعانِي وثلاثتها.

قالوا: المجتمع الثلاثي هي العلة حقيقةً، وما سواه مجازًا أو حقيقةً قاصرةً، كالبيع المطلق للملك.

في «التحرير»: والحق أنه هو العلة التامة، وما سواه قد تكون علة حقيقة لدوران الحقيقة مع العلة معنى.

في «المُسلَّم»: العلة إذا تمت اقترن بها المعلول، فالاقتران ليس داخلًا في الحقيقة

ولا في التامة، نعم هو كاشف عن التمام.

والعلة اسماً ومعنًى فقط كالبيع بشرط الخيار لوضعه للملك، وإضافة الملك إليه في نحو: ملكه بالبيع، وتأثيره فيه وإن تراخى لمانع هو الشرط، وعند ارتفاعه يثبت الحكم من وقت الإيجاب فيملك الزوائد، وهذا دليل على أنه علةٌ لا سببٌ؛ إذ المسبب إنما يثبت مقتصرًا لا مستندًا إلى وقت حدوث السبب.

لا يقال: الاستناد يقتضي وجود الحكم حين العقد، فلا يثبت التراخي.

لأنا نقول: الثبوت بطريق الاستناد تقديري، لا تحقيقي، لقيام المانع، نعم الثابت بطريق التبيين ثابتٌ حقيقةً، لكنه خفي يظهر بعد زمان، كالطلاق المعلق بالحيض يحكم بوقوعه بعد امتداد الدم ثلاثة أيام من ابتدائه.

في «التقرير»: قد يقال: أن القول بتراخي الحكم لمانع إنما يتأتى عند مجوز تخصيص العلة كالقاضي أبي زيد، لا عند منكره كفخر الإسلام.

فيجاب بما في «التلويح»: أن الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ، وبأن المنكر يقول: العلة هو الوصف المقرون بعدم المانع، فالتراخي للمانع راجع إلى عدم تمام العلة.

في «المُسلَّم»: ما في «التلويح»: من أن الخلاف في العلة الوصفية دون الوضيعة تحكم.

أقولُ: تعيين محل الخلاف أمر نقلي يكفي فيه كون الناقل ثقة، إلا أن يقال: دلائل الفريقين عامة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ومن هذا القسم: البيع الموقوف يتراخى حكمه إلى الإجازة.

ومنه النصاب لوجوب الزكاة، إلا أن له شبهاً بالسبب لتراخي حكمه إلى ما يشبه العلة وهو النماء، إلا أنه أقيم حولان الحول مقامه، لكونه ممكناً منه عادة، وليس النماء علة حتى يتمحض النصاب سبباً؛ لأنه وصف للنصاب غير مستقل بنفسه.

خلافاً للشافعي، فالنصاب عنده علة تامة لصحة التعجيل، فالحول تأجيل شرعه الله تعالى تيسيرًا على عباده وتفضلًا منه.

في «التقرير»: قلنا: لو كان النصاب علة تامة لوجبت الزكاة مع الاستهلاك في الحول،

كما فيما بعده.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه، وفي «منهياته»: إذ كما أن حدوث المعلول بحدوث علة التامة كذلك انتفاؤه بانتفائها، فيجوز زواله بزوالها.

وأجاب عنه بعض الفضلاء: بأن النصاب عنده علة لابتداء الوجوب لا لبقائه، وإلا لارتفع بالاستهلاك والهلاك بعد الحولان.

وخلافاً لمالك، فالعلة عنده النصاب مع الحول فلا يصح التعجيل.

ومنه عقد الإجارة لملك المنفعة، والأجرة لتراخيه إلى وقت وجود المنفعة.

والعلة معنًى وحكماً فقط كالخبر الأخير من العلة المركبة، كملك القريب للعتق، فإن المضاف إليه هو مجموع القرابة المحرمة والملك، وهذا على رأي فخر الإسلام وأضرابه.

وذهب طائفة، وفي «التلويح»: المحققون: إلى أن ما عدا الأخير كالعدم في الإضافة، كالمن الأخير في أثقال السفينة، والقدح الأخير في الإسكار.

في «المُسلَّم»: وهو خلاف التحقيق، ألا ترى أن الشاهد الأخير إذا رجع لم يضمن الكل بل النصف، وأن السفينة إذا غرقت بأربعة أكرار فلكل كرّ مدخل بالضرورة، نعم الأخير كاشف عن الزيادة، فإنما هو العلة ظاهرًا.

أقولُ: كون الأخير علةً ظاهرًا لا حقيقةً، هو معنى كونه علةً اسماً لا معنًى، والمدعى عكسه، والعلة اسماً وحكماً فقط كل مظنة للمؤثر أقيمت مقامه لخفائه، وعدم انضباطه دفعاً للحرج، أو احتياطاً كالسفر والمرض للرخص، فكل منهما مظنة للمشقة وهي العلة بالحقيقة، وكالنوم للحدث؛ إذ الاسترخاء مظنة لخروج النجس.

واسماً فقط كالإيجاب المعلق، وكاليمين للكفارة باعتبار الإضافة لا الوضع، فإنها للبر، لا للكفارة المشروطة بالحنث.

ومعنًى فقط كالجزء المتقدم من العلة المركبة، فإن له مدخلًا في التأثير، ومن ثمَّة لم يكن سبباً، خلافاً للقاضي أبي زيد، وشمس الأئمة؛ لأن الجزء المتقدم طريق إلى المقصود، ولا تأثير له ما لم ينضم إليه الأخير.

وقال فخر الإسلام: له شبهة العلة؛ لأنه مؤثر في الجملة.

في «التلويح»: هذا بخلاف ما تقرر: أن لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول.

في «التقرير»: لا مخالفة؛ إذ مرادهم المؤثر التام، فلا ينافي أن يكون للجزء تأثير ما في تمام المعلول.

وفي «المُسلَّم»: مرادهم رفع الإيجاب الكلي ونفي الوجوب، لجواز مخالفة حكم الكل حكم كلٍّ، كما في جر الثقيل من الحيل، وإلا فقد يكون للأجزاء في الأجزاء، كما للتمام في التمام، كالدواء المركب لمرض مركب، على أن الداخل لا يجب أن يكون بطريق التبعيض، بل معناه أن يكون مقوماً للمؤثر.

أقولُ: الظاهر من كلامهم هو السلب الكلي، ويصح الحمل عليه باعتبار الحيثية، أي: من حيث أنَّها أجزاء؛ إذ لو ثبت التأثير لجزء لكان علة برأسها.

نعم يرد ما أورده علاوة، كما في «التقرير».

وحكماً فقط، كوجود الشرط للحكم المعلق به، وكالجزء الأخير من السبب الداعي المركب المقام مقام المسبب الذي هو علة.

والتمثيل بهذين من تخريج صدر الشريعة، وعطف عليهما في «التحرير»: ما أقيم من دليل مقام مدلوله، كإخبارها عن محبتها له في: إن كنتِ تحبينني فأنتِ طالق.

وفي «المُسلَّم»: والأشبه عندي أن كلما هو علة للعلة كشراء القريب، منهُ.

أقولُ: هو الذي سمَّاه فخر الإسلام علة تشبيه السبب، وجعله أحد الأقسام السبعة كالوصف الذي يشبه العلة وطرح منها العلة معنًى فقط، وحكماً فقط.

ونبَّه صدر الشريعة على أن العلة معنًى فقط هو الوصف الشبيه بالعلة عنده، وهذا يقتضي أن تكون العلة حكماً فقط هي الشبيهة بالسبب عنده، وقال صدر الشريعة: وأظنُّ أن شراء القريب علة اسماً ومعنًى وحكماً، لكنه يشبه السبب.

أقولُ: والذي أرى أن أكثر هذه الإطلاقات ممَّا لا طائل تحته، فالبحث عنها ممَّا:

﴿لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ﴾ [الغاشية: ٧].

ثم هاهنا مقصدان:

المقصد الأول: في شروط العلة

منها: أن تكون باعثة، أي: مناسبة، في «المختصر»: أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم؛ لأنها إن كانت مجرَّدة أمارة، وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا، يعني: لو كانت أمارةً محضة للحكم معرفة إيَّاه، لزم أن لا تكون منصوصة ولا مجمعًا عليها، وإلا لعرف الحكم أيضًا بالنص والإجماع، لا بها، بل مستنبطة من حكم الأصل، فيكون كل من العلة والحكم معرفًا للآخر، وهو دورٌ.

في «المُسلَّم»: فيه نظر، أمَّا **أوَّلًا**: فلأن الأمارة المجردة قسيم الباعثة، لا مقصود فيها إلا الاطلاع على حكمة الحكم، فانحصار فائدتها في تعريفه ممنوعٌ.

وثانيًا: حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه البتة، سواء كانت مستنبطة أو لا، فاللازم عدم الفائدة، لا الدور.

أقولُ: الأمارة المجردة بمعنى غير المشتملة على حكمة الحكم، فكيف تفيد الإطلاع عليها؟ فاندفع المنع، ولزوم الدور ظاهر من انحصار الفائدة في تعريف الحكم، ولزوم عدم الفائدة لا ينافيه، بل هو دليل آخر، وتعيين الطريق ليس بلازم.

ثم قال: وما أورد عليه التفتازانِي، واقتفاه ابن الهمام: أن المعرف لحكم الأصل دليله، والعلة معرفة لأفراد الأصل، فتعرف حكمه فيها، ففيه بحث؛ لأن الأفراد ليس ممَّا يختص بمعرفتها المجتهد، بل معلومة للكل بالحس وغيره، إلا إذا كان الأصل مشتبهًا، ولا كلام فيه، على أن ذلك ليس تعليلًا للحكم، بل لصدق العنوان على الذات، والفرق لا يخفى.

أقولُ: في أصل البحث أنه يكفي المورِد حصول التعريف في محل اشتباه الأصل.

وفي العلاوة أن تعليل صدق العنوان على أفراده يستلزم تعريف ثبوت الحكم فيها.

واستدل في «المُسلَّم»: لولا المناسبة لكان التعليل تعبدًا، فلا يقاس عليه.

أقولُ: التعبد إنما هو بالحكم لا بتعليله، وكذا القياس.

ومنها: أن يكون وصفًا منضبطًا في نفسه، فيكون ضابطًا للحكمة، لا حكمة مجردة لخفائها تارةً كالرضا في العقود، فنيط الحكم بصيغها، ولعدم انضباطها أخرى كالمشقة؛ إذ لها مراتب لا تحصى، فلا يمكن تعيين المناط منها، فنيط الحكم بالسفر.

ولو وجدت حكمةٌ ظاهرةٌ منضبطةٌ جاز اعتبارها مناطًا؛ إذ لا مانع حينئذٍ وهو **الأصح**، وقيل: لا.

في «العضدي»: وإلا لوقع اعتبارها من الشارع ولم يقع، ولما اعتبر المظان بدونها وقد اعتبر، كما في الملك المرفه في السفر، وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر.

والجواب منع الملازمتين، لانتفاء حكمة ظاهرة منضبطة ممَّا يقصده الشارع في أحكامه، فاعتبر المظنة ولو غير مطردة، ولا منعكسةً.

ومنها: أن لا يكون عدمًا، والحكم وجودي عند طائفة من الشافعية، كالآمدي وغيرهم كابن الحاجب، والأكثر على جوازه كعكسه اتفاقًا.

وأمَّا جواز تعليل العدمي بالعدمي، ففي «العضدي»: اتفاق، وفي «التحرير»: الحنفية يمنعون العدم مطلقًا، وإن وقع الإضافة إليه فلفظية، كقول محمد في ولد المغصوبة: لا يضمن؛ لأنه لم يغصب، وأبي حنيفة في نفس نفي خمس العنبر لم يوجف عليه الخيل والركاب، فمثل هذا استدلال بعدم العلة الثابت اتحادها على عدم الحكم.

المثبتون: لتعليل الوجود بالعدم: **أوَّلًا**: يعلل الضرب بعدم الامتثال.

وأجيب: بل بالكف.

أقولُ: نعلم بالضرورة أن عدم امتثال غير الكاف كافٍ.

وثانيًا: الإعجاز معلل بالتحدي بالمعجز مع عدم المعارض، وعليه المدار بالدوران وجودًا وعدمًا، فالعدم معتبر فيهما.

وأجيب بطريق الشرطية، وفيه أن المعرف هو مجموع الأمرين، ولا سيما في الدوران.

في «التحرير» علاوة للجواب: الكلام في العلة بمعنى الباعث، لا المعروف.

في «المُسلَّم»: وفيه ما فيه، وفي «منهياته»: إشارة إلى أن فيه التزام أن كل مظنَّة يجب أن يكون مقتضية للعلة في الجملة، ولا تكون معرفة لها ودليلًا عليها فقط، والاستقراء يفيد خلاف ذلك، إلا أن يقال: أنه من باب إقامة الدال مقام المدلول.

وثالثًا: في «المُسلَّم»: عدم قدرة الوقاع مناسب للتسريح، والتعبير بالعنَّة لا يضر؛ إذ العبرة للمعنى.

أقولُ: يجوز أن يكون عدم القدرة كاشفًا عن أمر وجودي، كتأذي الزوجة وتفردها، على أنه قيل: عدم القدرة قد يكون لمرض مزمن، فالمعتبر هو الآفة في أعضاء التناسل.

ورابعًا: فيه: من المعلوم أن عدم العلة علة لعدم المعلول، فإذا كان الوجودي علة للعدمي فعدمه علة لعدمه والوجود مشتمل عليه، يعنِي لأن عدم العدم مستلزم للوجود.

أقولُ: فيه: أن الاستلزام غير العينية، فلا يتم التقريب، إلا أن يقال: يكفي اتحاد المصداق.

النافون: **أوَّلًا:** العدم لا يتميز عن غيره؛ لأن التميز فرع الثبوت، وكلَّما لا يتميز لا يكون علة، وأجيب **أوَّلًا:** لا نسلم أنه فرع الثبوت الخارجي.

وثانيًا: لو تمَّ لم يكن فرق بين عدم العلة وعدم المعلول.

وثالثًا: في «المُسلَّم»: لو تمَّ لم يكن العدم علة للعدم، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: كل ما لا يتميز لا يكون معلولًا، بطل معلولية العدمي بالوجودي المتفق على جوازه اتفاقًا، يعنِي: لا اختلافَ في كونه متفقًا عليه.

وثانيًا: في «المختصر» مع «العضدي»: العدم إمَّا مطلق فلا يختص بحكم ومحل، فلا يعلل به لاستواء نسبته إلى الكل، أو مضافًا فإمَّا إلى ما فيه مصلحة، فعدمه تفويت تلك المصلحة، أو إلى ما فيه مفسدة وهو المانع، فعدمه عدم المانع ولا يصلح علةً؛ إذ لو قيل: فعل كذا لعدم المانع، عُدَّ سخفًا، وقيل: فما الباعث؟ أو إلى غيرهما ممَّا يكون عدمه مظنة لوجود مناسب، فإن كان وجوده منافيًا للمناسب فهو نقيضٌ له، فعدمه لا يكون مظنة لوجود المناسب؛ لأن المناسب إمَّا ظاهر فهو غنِيٌّ عن المظنة، أو خفيٌّ فنقيضه

المضاف إليه العدم خفيٌّ أيضاً؛ لأن النقيضان سيَّان جلاءً وخفاءً، فالعدم أيضاً خفيٌّ، والخفيُّ لا يعلم بالخفيِّ.

وإن كان غير منافٍ فالمناسب يجامع وجوده وعدمه، فيكونان سواءً في المصلحة، فلا يكون عدمه مظنة لها، هذا خُلف، وليعتبر تلك الشقوق في مثل: يقتل المرتد لعدم إسلامه.

وأجيب في «العضدي»: نختار أن المضاف إليه منافٍ لمناسب ونقيض له، ولكن ذلك المناسب هو العدم المضاف نفسه، فلا يحتاج إلى ثالثٍ يكون العدم مظنَّة له.

أقولُ: الترديد في أنَّ المضاف إليه مناف لمناسب أو غيره، إنما هو على تقدير أن لا يكون العدم المضاف مناسباً بل مظنة، فلا مجال لاحتمال كون المناسب هو العدم على اختيار أحد الشقَّين، اللّهم إلا أن يكون الاختيار بعد منع كون العدم مظنَّة عند كون المضاف إليه غير ما فيه مصلحةً أو مفسدةً.

وفي «المُسلَّم» علاوة للجواب: أن الأحكام المتضادة ربما تعلل بأوصاف متناقضة، مع أنَّ المآل واحد كالعصمة بالإسلام، والقتل بعدمه، والمقصود إلزامه خوفاً من القتل فلا تفويتَ.

أقولُ: لعلَّك تفطنت من سوق الدليل أنَّ المراد في الشقَّين الأولين تضمن المضاف إليه للمصلحة أو المفسدة في ترتيب الحكم عليه لا في ذاته، وحينئذ فلا مجالَ لاختيار الشق الأول، وأمَّا على اختيار الثاني فينبغي أن يقال: ما فيه مفسدة لا يجب أن يكون مانعاً، بل قد يكون علةً لضد الحكم بأن يكون حكمان متضادان معلولين لعلتين متناقضتين.

ومنها: الجمع من الحنفية كالكرخي من المتقدمين، والدبوسي من المتأخرين، وفي «الميزان»: لمشايخ العراق وأكثر المتأخرين: أن لا يكون المستنبطة قاصرة كجوهرية النقدين، أي تعينهما للثمنية، وجمهور الفقهاء ومنهم مشايخ سمرقند: على جواز كونها قاصرة، كالمنصوصة اتفاقاً.

المانعون: لا فائدةَ في التعليل بالقاصرة؛ إذ حكم الأصل ثابت بدونها، وليس هناك فرعٌ، في «المختصر»: ورُدَّ بجريانه في القاصرة المنصوصة، وبأن العلة دليل الحكم،

والنص دليل العلة، وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب، فهو أدعى إلى قبول الحكم من التعبد المحض.

في «المُسلَّم»: النقضُ بالمنصوصة يدفع بأنَّ فائدتها عدم التعدية.

أقولُ: مشتركة بين المنصوصة والمستنبطة، إلا أن يقال: أن المستنبطة لا تمنع استنباط أخرى متعدية بخلاف المنصوصة.

ثم قال: وقول ابن الحاجب: أن النص دليل لدليل الحكم لا يخفى ضعفه، بل الحق أن النص دليلٌ إنًّا والعلة دليل لِمًّا، والقول بأنَّها ليست فائدة فقهية ممنوعٌ.

أقولُ: أمَّا ضُعف ذلك القول فلما في «شرح الشرح» أن العلة لا تستنبط إلا بعد معرفة الحكم بدليله، وأمَّا ما سمَّاه الحق فهو عين ما في «المختصر» آخرًا.

المجوزون: أوَّلًا: الظنُّ حاصل بأن الحكم لأجلها، وهو التعليل كما بالمنصوصة، فإن النص قد يكون ظنيًّا.

وثانيـًا: لو كان صحة التعليل موقوفةً على التعدية لزم الدَّور، لتوقف التعدية على التعليل.

في «المختصر»: وأجيب بأنه وقف معية، أي دور معية لا تقدم.

في «العضدي»: وقد يُجاب بأن تعدية الوصف شرط العلية، وتعدية الحكم مشروط بها.

ثـم في «التحرير» و«التقرير»: الخلاف لفظي؛ لأن التعليل هو القياس عند الحنفية، وأعم منه عند الشافعية، فالنافي أراد القياس، والمثبت ما ليس بقياس، وكلاهما حق؛ إذ لا قياس بدون التعدية ولا مانع من إبداء حكمة.

وجعل صدر الشريعة الخلاف معنويًّا مبنيًّا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإضافة، فعلى الأول يلزم التعدية دون الثاني، غلط لصحة التأثير باعتبار الجنس في الجنس مع كون العين قاصرة.

في «المُسلَّم»: التعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير التأثير، بخلاف الإحالة، وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة، ليكون محلًّا للنزاع، يعني: أن تعميم التعدية وإن كان تأويلًا فهو حقيق بالارتكاب، لئلا يكون النزاع بين الإعلام لفظيًّا.

فرع: في «التقرير»: ذكر السبكي: إذا اجتمعت القاصرة والمتعدية وتعارضتا، فجمهور الشافعية يرجح المتعدية، وقيل: القاصرة، وقيل: بالوقف، وهذا إذا تساوتا إلا من وجهي القصور والتعدية، أمَّا لو وجد مرجِّح للقاصرة أرْجح من التعدية ترجحت، أو مساوٍ لها توقف.

ومنها: عدم نقض المستنبطة وهو تخلف الحكم عنها لحنفية ما وراء النهر، إلا أبا زيد الدبوسي، كأبي منصور، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، ولأبي الحسين البصري، وعليه الشافعي في أظهر قوليه.

واختلف الشارطون في المنصوصة، فالأكثر ومنهم أبو زيد، وحنفية العراق، كالكرخي، والرازي، وأكثر الشافعية: يجوز التخلف لمانع، أو عدم شرط فيهما، وعليه مالك، وأحمد، وعامة المعتزلة.

في «المُسلَّم»: وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلاثة، لقولهم بالاستحسان بالأثر، وشرطهم عدم كون الأصل معدولًا به عن سنن القياس، وظاهر أن الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير، وقيل: يجوز في المنصوصة فقط، وقيل: في المستنبطة فقط.

في «المختصر» و«شرحه»: والمختار: إن كانت مستنبطة لم يجز إلا المانع أو عدم شرط؛ لأنها لا تثبت علتيها إلا ببيان ثبوت أحدهما في محل التخلف؛ لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك فلعدم المقتضى، فلا يكون الوصف مقتضيًا، هذا خُلف، وإن كانت منصوصة فلا تكون بقاطع في خصوصية ذلك المحل، وإلا ثبت الحكم فيه، ولا في غيره، وإلا فلا تعارض، بل بظاهر عام، فيجبُ تخصيصه بغير ذلك المحل، مثل أن يرد نص أن الخارج النجس ناقضٌ، ثمَّ يثبت أن الفصد لا ينقض، فيحمل النص على غير الفصد، ويقدر مانع فيه وإن لم يعلم بعينه.

والحاصلُ: أنه لا بُدَّ من مانع، لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه، وإلا لم يظن العلية، وفي المنصوصة يكفي في ظن العلية تقدير المانع.

وفي «التحرير»: هذا التفصيل هو مراد الأكثر، وليس مذهبًا آخر.

المجوزون: لو بطلت العلية بالتخلف لبطل الدليل العام المخصوص ببعض أفراده؛

إذ التخلف ليس إلا تخصيصاً لعموم دليل كون الوصف علة، وخصوصية هذا المدلول ملغاة في الحكم، لعدم الفرق بينه وبين سائر المخصوصات.

في «المُسلَّم»: والقول بأن التخصيص من صفات اللفظ اصطلاح لا يدفع المعنى، ولا يلزم التناقض؛ لأن المانع استثناء عقلاً، ولا التصويب؛ لأن التخلف في المستنبطة لا يسمع إلا مع بيان مانع صالح، على أن طرق الدفع كثيرة.

أقولُ: القول بتخصيص التخصيص باللفظ كما صدر من الصدر مبنِيٌّ على أنه قسم من التجوز، فلا يوصف به غير اللفظ، لكنه قد يدفع بأن القسم منه هو تخصيص اللفظ فقط، ويُمكن أن يبنى على لزوم التناقض في التخصيص المعنوي؛ إذ معناه أن يحكم بالعموم ثم بخلافه في بعض المواد.

وأمَّا التخصيص اللفظي فهو بيان عدم دخول بعض ما تناوله اللفظ في الحكم بحسب الإرادة، ولا تناقضَ فيه كما قرَّره في الاستثناء، وكون المانع استثناءً عقليًا غير معقول؛ إذ هو إمَّا بعد الحكم بعموم المستثنى منه فتناقض، أوْ لا فلا استثناء.

ولا محيصَ إلا بالتزام أن الحكم مشروط بعدم المانع، ولكن لولا الشرط لثبت على العموم، فسُمِّي هذا القدر تخصيصاً، وأمَّا لزوم تصويب كل مجتهد لتجويز تخصيص العلة فمبنِيٌّ على أن خطأ المجتهد إنما هو بانتقاض علته، فإذا جوَّز تخصيص العلة أمكنه أن يقول: امتنع حكم علتي في مورد النقض لمانع، وهذا البناء كأنه على غير أساس؛ إذ لا انحصار للخطأ في الانتقاض لكثرة طرق الدفع كما يأتِي إن شاء الله تعالى، ولا تجويز للتخصيص إلا بمانع صالح، لا بكل ما يدعى مانعاً.

المانعون: **أوَّلًا**: عدم المانع أو وجود الشرط جزء من العلة؛ لأن المستلزم للحكم هو المجموع لا المقتضي وحده، فعند وجود المانع وعدم الشرط ينتفي العلة بانتفاء جزئها.

وأجيب: بأن الكلام في الباعث المؤثر، لا في جملة ما لا بُدَّ منه، ولا دخل للشرط وعدم المانع في التأثير اتفاقاً.

في «العضدي»: وعلى هذا فالنزاع لفظي مبنِي على اختلاف تفسيري العلة، وهكذا في «الكشف».

وما في «منهيات» «المُسلَّم»: الحق أنه معنوي لصحة جواب النقض عند المجوز بإبداء المانع، بخلاف المانع، ولانخرام المناسبة عند المانع بلزوم مفسدة راجحة أو مساوية، بخلاف المجوز، ففيه: أن إبداء المانع هو التزام أن المستلزم هو المجموع، وهذا يتأتى عند المانع أيضـًا، وأمَّا حديث الإنخرام فالظاهر أن التزاع فيه لفظي أيضـًا، للاتفاق فيه على انتفاء الحكم كما سلف.

وثانيًا: لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف.

وأجيب: بأن صحتها كونها باعثة، لا استلزامها الحكم فإنه مشروط.

وثالثًا: تعارض دليلا الاعتبار والإهدار، فلا اعتبار.

وأجيب: التخلف ليس دليل الإهدار لكونه لمانع.

ورابعًا: العلة الشرعية كالعقلية، ولا تخلف فيها.

وأجيب في «المختصر»: العقلية عُلَل بالذات، وما بالذات لا ينفك عنها، والشرعية علل بالوضع، فيجوز الانفكاك عنها.

في «المُسلَّم»: هذا غير مرضى؛ لأن جعل الشارع إيَّاها موجبةً يوجب كونها كذلك، فلا يتخلف موجبها بلا مانع، ومن ثمَّ يقدر المانع في المنصوصة اتفاقـًا، بل الحق أن المؤثر العقلي كالشرعي، يجوز فيه التخلف، ألا ترى لا تحترق الحطب الرطب عن النار المحرقة، والتامة كالتامة.

أقولُ: يجوز أن يكون الجعل الإيجابي غير لازم لذات المجعول كجعل الوجود، بخلاف العلة العقلية، فلا يصح القياس لظهور الفارق، وأمَّا ما ذكره من الحق فمذكور في «التلويح»، ممثِّلًا بعدم إحراق النار للخشب المطلي بالطلق المحلول.

المانعون: في المستنبطة فقط: لو صحت مع التخلف لكان لمانع، وإلا فلا اقتضاء؛ إذ التخلف بلا مانع إنَّما يكون لعدم المقتضي هذا خلف، والمانع إنما يمنع بعد العلة، وإلا فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع، فيلزم الدور، لتوقف صحة العلة على المانع وبالعكس.

وأجيب في «المختصر» و«شرحه»: دور معية لا تقدم، وليس بصوابٍ؛ إذ لا يعلم المانعية إلا بعد العلم بالاقتضاء وبالعكس.

والصوابُ: أن ظن العلية يحصل ببادي النظر إلى المناسبة وغيرها، ثم استمراره عند التخلف يتوقف على المانع، وتحقق المانع يتوقف على ابتداء الظن، فلا دور كإعطاء الفقير يظن أنه لفقره، فإن لم يعط آخر توقف الظن، فإن تبيَّن مانع في الآخر كفسقه عاد الظن وإلا زال.

في «المُسلَّم»: المانع في محل التخلف موقوفٌ على ظنِّها فيه، وظنُّها فيه موقوف على المانع، فيعود.

في «العضدي»: الجواب الصواب مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارناً لا متأخرًا، يعنِي لو أعطى أحد فقيرين سألا معاً، ومنع الآخر لفسقه، فالأصوب أن المانعية كونه بحيث إذا جامع علَّة باعثة منعها مقتضاها، وجد الباعث أو لا، كالفسق للإعطاء، وهذا القدر هو المتوقف عليه العلية، لا المانعية بالفعل المتوقفة على العلية، فلا دورَ.

أقولُ: وبه يندفع ما في «المُسلَّم»: ولو قيل عليه العلة المعلومة الوجود في محل التخلف متوقفة على مانعية المانع، لتأثيرها مع وجودها وهو المانعية بالفعل المتوقفة على العلية، أجيب: بأن المتوقف عليه هو المانعية على تقدير العلية لا بالفعل، فإنه ليس متوقفاً عليه إلا بالتوقف المعي هذا.

المانعون: في المنصوصة فقط: دليلها نصٌّ عام يشتمل محل النقض صريحاً، فيثبت فيه العلية، فلا يقبل النقض إذ يلزم بطلان النص، بخلاف المستنبطة فدليلها اقتران الحكم به مع عدم المانع، ولا تخلف عنه.

والحاصل: أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف المستنبطة.

وأجيب في «المختصر»: إن كان النص قطعيًّا فعدم قبوله لتخصيص العلة مُسلَّم كغيره من التخصيصات، وليس محل النزاع، وإن كان ظاهرًا وجب قبوله وتقدير المانع.

في «المُسلَّم»: النقض مقدَّر، وإن كان تقدير محال فالتقدير هو الحق، يعنِي: أن الكلام في أن النقض على تقدير وجوده هل ينافي العلية؟ فامتناعه في نفسه خارج عن محل النزاع.

أقولُ: يجوز النقض أولًا حملية، وإرجاعه إلى الشرطية تأويل.

ثم إن من المجوزين في المستنبطة من يجوز بلا مانع، قالوا: **أوَّلًا**: دليل المستنبطة

يوجب الظن، والتخلف يوجب الشك لاحتمال المانع وعدمه، والظن لا يزول بالشك.

وأجيب بالمعارضة: التخلف دليل ظاهر على عدم العلية، ودليل المستنبطة مشكك لكون دلالته مشروطة بوجود المانع المحتمل، وهذا جواب جدلي.

والتحقيق: أن الشك في أحد المتقابلين هو الشك في الآخر، فقول القائل: العلية مظنونة وعدمها مشكوك فيه كلام متناقض، وأمَّا ما دار على ألسنة الفقهاء: إن اليقين لا يزول بالظن، والظن لا يزول بالشك، فمعناه أن حكم السابق الأقوى لا يزول باللاحق الأضعف شرعاً، ولا يجري مثله هنا؛ لأن الكلام في نفس ظن العلية.

في «المُسلَّم»: التخلف في نفسه مشكِّك، فإذا انضمَّ مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونةً ظنًّا قويًّا، والمشكوك يصير بالمرجح مظنوناً.

أقول: يدفعه ما في «العضدي»: أن انفراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن، واجتماعهما يوجب الشك للتعارض، لا أن التخلف وحده يوجب الشك حتى يقدم موجب الظن عليه عند الاجتماع.

وما في «المُسلَّم»: فيه ما فيه، إشارة إلى أن التخلف مشكِّك لتساوي احتمالي وجود المانع وعدمه، إلا أن يقال: احتمال العدم أقوى لإصالته.

فأقولُ: يرجح عدم العلية كونه أغلب فيما بين الأشياء التي يتخلف بعضها عن بعض، والعلية نادرة جدًّا مع أن الأصل عدمها.

وثانياً: لو توقف كونها أمارة في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فيها، فإمَّا أن ينعكس التوقف فيدور، أوْ لا فيلزم التحكم والترجيح بلا مرجح.

في «المختصر»: وأجيب بأنه دور معية، والحق أن استمرار الظن بكونها أمارة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم، وهما على ظهور كونها أمارة، أي: ابتداء الظن.

أقولُ: يتأتى فيه من الكلام مثل ما مرَّ.

فرع: للحنفية الموانع خمسة: ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر، وتمامها كبيع مال الغير، فيتوقف على إجازته، وما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع الملك

للمشتري، وتمامه كخيار الرؤية لا يتم الملك بالقبض معه بل له الرد بلا قضاءٍ ولا رضاءٍ، وما يمنع لزومه كخيار العيب لا يفسخ به بعد القبض إلا بأحدهما، هكذا في «أصول» فخر الإسلام، ولم يفرق القاضي أبو زيد بين الأخيرين، فجعل الأقسام أربعة.

وأمَّا الكسر: وهو نقض الحكمة، أي تخلف الحكم عنها دون العلة، كرخصة السفر عن الصنعة الشاقة، فالمختار للآمدي، وابن الحاجب: لا يبطل العلية، وعليه الأكثر.

لهم: العلة هي المظنة، وهي سالمة عن الكسر، أمَّا المقدمة الثانية فظاهرة، وأمَّا الأولى فلأن المقصود بالاعتبار في شرع رخص السفر مثلًا وإن كان هي المشقة، لكن لمَّا تعسر ضبطها لاختلاف مراتبها وامتنع اعتبار إطلاقها وإلا لسقطت العبادات، وتعذَّر تعيين القدر الصالح منها ضبطت بوصف ظاهر جعل أمارة لها، ولا معنى للعلة إلا ذلك.

في «المُسلَّم»: وما في «المنهاج»: العلم باشتمال الوصف عليه دون العلم به ممتنع، فمندفعٌ بأن تعذر اليقين تحقيقًا لا ينافي الضبط تخمينًا.

المخالفون: الوصف معتبر تبعًا للحكمة، فإذا وجدت الحكمة بدون الحكم علم أنها غير معتبرة، فالوصف التابع لها أولى.

وأجيب في «المختصر» و«شرحه»: قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا مختلف، ولا يرد النقض إلا بوجود حكمة في محل النقض مساوية لما في حكم الأصل، وذلك غير معلوم، ولو علم فلعل هناك معارضًا ينقض قدر الحكمة أو يبطلها، فلذلك لم يعتبر، وقد يكون شرع في مادة وجود حكمة مساوية أو أكثر حكم آخر أليق بها، كما لو علَّل القطع قصاصًا بحكمة الزجر، فيعترض بالقتل العدوان بأن الحكمة أزيد لو قطع، فيقول: ثبت هناك حكم آخر تحصل به تلك الحكمة مع الزيادة، وهو القتل.

وفي «المُسلَّم» تقريرًا للجواب على نحو ما في «التحرير»: الحكمة لا اعتبار لها إلا إذا كانت مضبوطة، ألا ترى: البكارة علة للاكتفاء بالسكوت لحكمة الحياء، والثيب ولو أوفر حياءً لا يكتفى بسكوتها إجماعًا.

ثم قال آخذًا ممَّا في «المختصر»: نعم لو كانت لها أقدار مختلفة، ولكل قدر وصف ضابط لا بدَّ من تشريع حكم أليق لكل من الأقدار، كالقطع بالقطع تحصيلًا لحكمة الزجر،

والقتل بالقتل تحصيلًا للزجر الأكثر.

وأمّا النقض المكسور: وهو نقض بعض الأوصاف التي تركبت منها العلة باعتبار استقلاله بالحكمة المعتبرة، ففي «المختصر» و«التحرير» وفاقاً للآمدي: المختار أنه لا يمنع العلية؛ لأن العلة هو المجموع، كقول الشافعي في بيع الغائب: بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصح، فينقض الحنفي بما إذا تزوج امرأة لم يرها، هذا إذا اقتصر على نقض البعض، وأمّا إذا أضيف إليه إلغاء الوصف المتروك لكونه وصفاً طرديًا لا مدخل له في التأثير، فيكون كالعدم، كوصف كونه مبيعاً لاستقلال المجهولية بالمناسبة.

فالمختار للأكثر أنه وارد، خلافاً لشرذمة ذاهبين إلى أن مجرد ذكر الوصف المتروك دافع للنقض.

الأكثر: العلة إمّا المجموع أو الباقي، والأول باطل لإلغاء الملغي، والثاني منقوض.

ومنها: انعكاسها عند قوم، وهو انتفاء الحكم لانتفائها، وذلك مبني على منع تعليل الحكم بعلتين مستقلتين، فينتفي الحكم بانتفاء خصوص العلة؛ إذ لا يكون الحكم بلا باعث إمّا تفضلًا على رأينا، أو وجوباً كما عند المعتزلة، كذا في «التحرير» و«التقرير» تبعاً لما في «العضدي».

وعلى هذا لا حاجة إلى ما في «المختصر»: نعنِي بانتفاء الحكم انتفاء العلم أو الظن؛ إذ لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفائه.

والمختار عند الجمهور: جواز التعدد مطلقاً، والقاضي الباقلانِي في المنصوصة فقط، وعليه ابن فورك، والإمام الرازي، وقيل: عكسه، وإمام الحرمين: يجوز عقلًا ويمتنع شرعاً، وقال السبكي: لم أر نقل العكس لغير ابن الحاجب.

الجمهور: لو لم يجز لم يقع، وقد وقع، فإن نواقض الوضوء أمور مختلفة توجب الحدث، والقصاص والردة يوجبان القتل.

قولهم: الأحكام متعددة، ولذا ينتفي قتل القصاص بالعفو، ويبقي الآخر وينعكس الأمر بالإسلام.

الجواب: لو تعددت كان بالإضافة إلى الأدلة؛ إذ ليس هنا ما به الاختلاف سواها،

واللازم باطل؛ إذ تعدد الإضافات لا يوجب تعددًا في ذات المضاف.

في «العضدي»: وإلا لزم تغاير حدثي السبيلين، فكان يتصور انتفاء أحدهما وبقاء الآخر.

في «شرح الشرح»: **أوَّلًا**: منع انحصار ما به الاختلاف في الإضافات؛ إذ قتل الردة حق الله تعالى يتولاه الإمام ويسقط بالإسلام، والقصاص حق العبد له استيفاءه بإذن الإمام، ويسقط بالعفو.

وثانيًا: إن أريد بتغاير الحدثين جواز الانفكاك، نمنع الملازمة الأولى، أو عدم اتحادهما، فالثانية بجواز التلازم في الوجود.

وثالثًا: النزاع في الواحد بالشخص على ما صرح به الآمدي، والخصم لا يقول به في الصور المذكورة بل بالنوع.

وفي «المُسلَّم» دفعًا للأول: أن ذلك، أي: كون القتل حق الله أو حق العبد، معتبر في جانب العلة، ولذلك كان الحكمة في أحدهما حفظ الدين وفي الآخر حفظ النفس، وللثالث: المفروض التوارد معًا، فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لزم اجتماع المثلين.

أقولُ: لا شكَّ أن الظاهر تغاير الحقين شخصًا، سيَّما وقد ثبت سقوط أحدهما مع بقاء الآخر، وهذا القدر يكفي سندًا للمنع، ولا بدَّ لإثبات اتحادهما من دليل، واعتبار الحقيقتين في جانب العلة فقط إن سلم لا يوجب اتحاد الحكمين.

وأمَّا حديث امتناع اجتماع المثلين فأصل فلسفي، منقوض بمواد كثيرة، كعلمين بمعلومين متماثلين، وكنقطتين في خط، وخطين في سطح، وسطحين في جسم، فإن المحل هو كل الخط، والسطح، والجسم عندهم، وعلى تقدير صحته مختص بالأمور العينية، فلا يجري في الاعتبارات الشرعية كيف؟ ولا ينكر وجوب صلاتين متماثلتين على شخص وثبوتهما في ذمته، بل لا ينكر اجتماع معنيين متماثلين من الاعتباريات العقلية كأبوتين وأخوتين، ومماستين ومحاذاتين، ونحو ذلك ممَّا لا يحصى.

وفي «منهياته» دفعًا للثاني: المراد عدم الاتحاد، والتلازم لا يوجب امتناع تصور الانفكاك، بل امتناع نفسه.

أقولُ: امتناع تصور الإنفكاك فيما بين حدثين مجتمعتين ممنوعٌ، نعم حكم

الشارع بطهارة واحدة عنهما، ولم يكن ممتنعًا أن يحكم بطهارتين.

واستدل لو امتنع، لامتنع تعدد الأدلة لحكم؛ لأن العلل الشرعية أدلة، لا مؤثرات، واللازم باطل اتفاقًا، وقد يمنع الملازمة مسندًا بأن الأدلة الباعثة أخص.

المانعون: أوَّلًا: لو تعددت لزم استقلال كل وعدمه لإغناء غيره، وثبوت الحكم بكل، ولا به لثبوته بغيره.

وأجيب في «المختصر»: بأن معنى استقلالها أنَّها إذا انفردت استقلت، أي: أثبت الحكم فلا تناقض في المتعدد، يعنِي: أن تلك الحيثية ثابتة لكل منهما عند الاجتماع، سواءٌ ثبت الحكم بمجموعهما، أو بكل منهما، أو بأحدهما على اختلاف سيجيء إن شاء الله تعالى.

وثانيًا: لو جاز لزم اجتماع المثلين.

وأجيب في «المختصر»: بأن ذلك إنما يلزم في العلل العقلية، أي: المفيدة للوجود، وأمَّا الشرعية المفيدة للعلم فقط فلا.

في «المُسلَّم»: لا يخفى أن الكلام في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج، لا في مطلق الدليل، على أن العلم أيضًا موجود، ولو سُلم فلا نزاع في الثبوت في نفس الأمر، وإن لم يسم وجودًا، والصواب أن المفروض التوارد على الواحد بالشخص، فيوجب كل عين ما يوجبه الآخر، لا مثله.

أقولُ: الاستدلال بلزوم اجتماع المثلين يدلُّ على أن المستدلين مَنَعُوا تَعدد العلل المستقلة للواحد بالنوع، وبناء الملازمة على امتناع التوارد على الواحد بالشخص، لكونه مقررًا عند جمهور العقلاء، وحينئذٍ فلا بُدَّ في الجواب من الفرق بين العلل العقلية والشرعية بأن الشرعية ليست عللًا حقيقيَّة مقتضيَّة لأحكامها بذواتها، بل بجعل الشرع واعتباره، ولذا تحتمل النسخ، فكانت كالأمارات، والأدلة الجائز تواردها اتفاقًا، بخلاف العقلية، وعلى هذا فاندفع الإيرادات، وظهر صواب الجواب.

وثالثًا: تعلق الأئمَّة في علة الربا، أهي الطعم به أو الكيل أو الإقتيات بالترجيح، ولو جاز التعدد لقالوا به؛ إذ الترجيح تقتضي صلاحية الكل، ولم يتعلقوا بالترجيح.

وأجيب بمنع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لإثبات واحدة بإبطال ماسواها، ولو سُلم فللإجماع على اتحاد العلة في خصوص المادة، لا لامتناع تعددها مطلقاً.

القاضي: لا مانع في المنصوصة؛ إذ يجوز أن ينص على أمارتين، وأمَّا المستنبطة فإنما يتأتى تعددها إذا اجتمعت أوصاف صالحة للعلية، وحينئذٍ فنحكم بكون كل منها جزء العلة؛ إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم، هذا ما في «العضدي» على خلاف سائر شروح «المختصر»، ففيها: أن الحكم بعلية بعض دون بعض تحكمٌ.

وفي «شرح الشرح»: يرد على ما فيها أنه يجوز الحكم بعلية كل من غير تحكم وترجيح.

وعلى ما في «العضدي»: المعارضة بالمثل، فإن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم أيضاً.

في «المُسلَّم» جواباً عن المعارضة: في العلية إلغاء الآخر من وجه، فإنه لو انفرد لا دخل للآخر، ولا كذلك الجزئية، فتأمل إنه دقيق، على أن التعدد مرجوحٌ.

أقولُ: في الحكم بعلية كل اعتبار كل من وجه، وإلغاءه من وجه، فلا تحكم فيه ولا ترجيح، وكون التعدد مرجوحاً؛ لأن الغالب التوحد يعارضه أن التركيب مرجوح؛ لأن الغالب هو البساطة.

وأجيب في «المختصر»: بأنه يجوز أن يثبت الحكم بكل من العلل في محل انفراده، فيستنبط استقلاله، فيحكم به في محل الاجتماع بلا تحكم.

العاكس: المنصوصة قطعيَّة، فلا يقع فيه التعارض والاحتمال، والمستنبطة وهمية فقد يتساوى احتمالهما ويتأيد كل بمرجح فيغلبان على الظن.

وأجيب بمنع قطعية المنصوصة مطلقاً، ولو سُلم فيجوز تعدد البواعث بلا تعارض.

إمام الحرمين: لو لم يمتنع شرعاً لوقعَ عادةً ولو ندرةً، ولو وقع لعلم وادَّعى تعدد الأحكام فيما تقدَّم من أسباب الحدث؛ إذ قيل: إذا نوى رفع أحد أحداثه بقي الآخر.

والجواب منع عدم الوقوع، وعدم النقل كالصور المذكورة، وتجويز التعدد لا يكفيه؛ لأنه مستدل.

ثم القائلون بالتعدُّد اتفقوا على أنَّها إذا ترتَّبت كان الحكم للأولى.

وما عن أبي حنيفة: حلف لا يتوضأ من الرعاف فبالَ ثم رعف فتوضَّأ حنث، مبني على العرف، وأمَّا إذا اجتمعت فقيل: العلة هو المجموع وكل جزئها، وقيل: واحدة لا بعينها، وقيل: كل واحدة وهو المختار.

في «المختصر» و«التحرير»: أوَّلًا: لأن الجزئية تنافي الاستقلال، والقول بواحدة تحكم.

في «شرح الشرح»: إن أريد الاستقلال في الجملة أو عند الانفراد فغير مفيد، وإن أريد عند الاجتماع فعين المتنازع فيه.

في «المُسلَّم»: الاستقلال قد يطلق على الثبوت بها لا بغيرها كما مرَّ، وهو حقيقة في الانفراد ومجاز في الاجتماع؛ لأن ثبوته فيه بتقدير الانفراد، وقد يطلق على الثبوت بها نفسها، أي: عدم توقف اقتضائها على غيرها كما في الأمثلة المتقدمة، وهو المراد هاهنا؛ لأن التوارد المتنازع فيه بالتحقيق، وإلا لزم توارد الناقصة في هذا الواحد الشخصي؛ إذ الثابت بالانفراد شخصٌ آخر، ولا نزاع فيه كما مرَّ.

ومن هاهنا ألزم المانعون اجتماع المثلين فاندفع الإيراد، يعني: لأن الاستقلال بمعنى كونه تامًّا في الاقتضاء ثابت لكل دائمًا اجتماعًا وانفرادًا.

أقولُ: استقلال العلة بمعنى تمامية اقتضائها بالقوة، أي: بتقدير الإنفراد أعم من التمامية بالفعل، والظاهر وأن النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة وعدمه، إنما هو بهذا المعنى، وأن المجوزين مختلفون في ثبوت الاستقلال بالفعل لكل عند الاجتماع، فالقائلون بعلية كل مثبتون، وغيرهم نافون، وحينئذٍ فإن أريد في دليل المثبتين المعنى الأول فالجزئية لا تنافيه، أو الثاني فمحل النزاع، فالإيراد غير مندفع.

وما ذكره في إثباته من أنه لولاه لكانت العلل المتواردة على هذا الواحد الشخصي ناقصة لا مستقلة، يرد عليه: أن نفي الاستقلال بالمعنى الأول ممنوعٌ، وبالثاني لا يضر النافين.

وما ذكره في دفع المنع من أن الثابت بالانفراد شخص آخر لا دليل عليه، إلا أن يقال: المنفرد غير المجموع، فيجب أن يتغاير معلولاهما بالشخص.

ولا يخفى أن المنفرد لا يجامع المجموع، فيجوز أن يكون معلولهما واحدًا

بالشخص؛ إذ تواردهما عليه على سبيل البدل، والعجب أن من يقول بالتوارد على الاجتماع، كيف ينكره على البدلية؟

وأمّا إلزام المانعين اجتماع المثلين فليس بحجة على المجوزين.

ثم قال: رُبَّما يمنع التحكم على تقدير الوحدة، وإنما يكون لو كان بعينها بل لا بعينها، والجواب: أن الكلام فيما إذا لم يكن أمر مشترك بينهما هو العلة، كما في عدم الجزءين، فإن طبيعة عدم الجزء مع أي تعين كان هي العلة، وحينئذٍ لو أريد بالمعينة لا بعينها المبهمة، لزم عدم تحصلها، والمعلول متحصل، فلا بد أن يراد معينة بأية خصوصية كانت، وفيه التحكم.

أقولُ: على تقدير تسليم أن الكلام مخصوص بما لا يكون فيه قدر مشترك، بطلان إبهام العلة مع تحصيل المعلول ممنوعٌ.

ثم يمكن أن يكون العلة هي الواحدة مع أية خصوصية كانت، كما اعتبر عدم الجزء مع أي تعين كان، ولا تحكم فيه لاستواء نسبتها إلى الخصوصيتين، إنما يلزم لو كانت مع هذه الخصوصية فقط.

وثانياً: لو امتنع كون كل علة، لامتنع اجتماع الأدلة.

القائلون بالجزئية: لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين أو واحدة فقط، فالتحكم.

في «المُسلَّم» جواباً: معنى علية كل تفرع واحد على كل، ومعياره صحة الفاء، وهي صحيحة في كل بالنسبة إليه بالاستقلال، وهذا إذا انتفى أحدهما لم يكن احتياج إلى إفادة أخرى، فلا يلزم الاجتماع كما بالمجموع.

أقولُ: هذا تحرير لجواب «المختصر» و«شرحه» أنه يثبت بكل الاستقلال، حتى لو عدم الآخر لم يضر عدمه، ولكن لمَّا أورد عليه في «شرح الشرح»: أن عدم إضرار عدم الآخر ثابت على القول بعلية المجموع أيضاً؛ إذ لا نزاع في الاستقلال على الانفراد، يدل عدم الإضرار بعدم الاحتياج إلى إفادة أخرى، زعماً منه أن هذا لا يثبت تقدير علية المجموع؛ لأن زوال المجموع وهو عله تامة يستلزم زوال المعلول، إلا أن يقوم مقامها علة أخرى تامة، فتكون لها إفادة أخرى تامة.

وفيه: أنه يجوز أن يصير الإفادة الناقصة الحاصلة لواحدة في ضمن المجموع تامة عند زوال الأخرى، لزوال المانع عن تمامها من غير احتياج إلى حدوث إفادة أخرى، وانقلاب الإفادة الناقصة تامة ليس بأبعد من اجتماع إفادتين تامتين، على أن عدم الاحتياج إلى إفادة أخرى في حيز المنع.

القائلون: بواحدة غير معينة: بطل الجزئية للاستقلال، وكل واحدة للاجتماع وواحدة بعينها للتحكم، فبقي لا بعينها، والجواب ظاهرٌ ممَّا مرَّ.

وأمَّا العكس: وهو تعليل حكمين بعلة، فبمعنى الأمارة جائز اتفاقاً، كالغروب لجواز الإفطار ووجوب المغرب، وبمعنى الباعث على المختار؛ إذ لا بعد في مناسبة وصف لحكمين، كالسرقة للقطع زجرًا له ولغيره، وللتضمين جبرًا لحق المالك، وكالقذف للحدود والشبهات، وكالزنا للجلد والتغريب.

المخالفون: يلزم تحصيل الحاصل لحصول المصلحة بأحد الحكمين.

والجواب: يجوز أن يحصل بالآخر مصلحة أخرى، أو يكون المصلحة الأولى لا تحصل بهما.

وما في «المُسلَّم»: من استدلالهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والجواب بأن ذلك في الواحد الحقيقي، وهاهُنا جهات، فليس في «المختصر» و«التحرير»، ولا يناسب مذاق الفن.

ومنها: أن لا تتأخر عن حكم الأصل، كتعليل ولاية الأب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون، وفي «العضدي»: كتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي، ولا يخفى أنه ليس بمطابق.

وفي «شرح الشرح»: التمثيل الأول هو الواقع في كلام الآمدي وسائر الشارحين، وغاية ما أدى إليه نظر الناظرين في توجيه الثانِي أن معناه: تعليل سلب ولاية الصغير على غيره بالجنون العارض له، ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمر.

والأقرب أن معناه: تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس على الصغير.

في «المُسلَّم»: هذا مع أنه أبعد عكس المراد؛ لأن المطلوب العروض في الأصل، ولم يذكر لا في الفرع، وقد ذكر بل المعنى تعليل سلب ولاية الولي عن الصغير، أي: لم يكن وليًّا عليه أصلًا بالجنون العارض له.

أقولُ: هذا باطل أن ذلك أبعد لفظاً، لكن هذا أبعد معنًى؛ إذ سلب ولاية الولي عن الصغير أصلًا ليس حكماً ثابتاً أصلًا حتى يعلل.

وقد مثل في «العضدي» بتعليل نجاسة عرق الكلب باستقذاره، فإنه إنما يحصل بعدها.

في «التحرير»: تأخره عنها ليس بلازم لجواز المقارنة.

في «المُسلَّم»: الاستقذار طبعاً مقدم وشرعاً متأخر ولو رتبة؛ لأن الطاهر لا يستقذر.

الشارطون: **أوّلًا**: في «المختصر»: لو تأخرت لثبت الحكم بلا باعث، وإن قدرت أمارة مختصة لزم تعريف المعرف.

وأورد عليه في «التحرير»: أنه لا يتم؛ لجواز اجتماع الأمارات.

وفي «المُسلَّم»: أنه مبني على امتناع التعليل بعلتين.

أقولُ: قد مرَّ أن اتفاق المعدودين في الترتب على أن ثبوت الحكم بالأولى، فلم تكن الأخيرة علة بالفعل، والكلام فيها.

وثانياً: في «التحرير»: لو تأخرت ثبت أنه لم يشرع لها، وفيه ما في الأول سؤالًا وجواباً.

ومنها: أن لا يعود على أصله بالإبطال، مثاله للحنفية تعليل الشافعية: نص السلم بحرج إحضار السلعة المبطل للأجل المنصوص، وللشافعية تعليل الحنفية: لا تبيعوا الطعام إلا سواءً بسواء بالكيل، فخرج مالا يكال قلةً مع تناول النصِّ إيَّاه.

ومنها: أن لا تخالف نصًّا ولا إجماعاً.

في «العضدي» تمثيلًا لهما: كإيجاب الصوم على الملك في الكفارة زجرًا.

وفي «التحرير» و«التقرير»: كاشتراط التمليك في طعام الكفارة كالكسوة، وشرط الإيمان في رقبة اليمين، كالقتل يبطل إطلاق النص، وكترخيص المسافر في الصلاة، كالصوم يخالف الإجماع.

ومنها: أن لا يوجب المستنبطة زيادةً على حكم النص، كتعليل النهي عن بيع الطعام بالطعام إلا مساواةً بأنه ربًا فيما يوزن كالنقدين، فيلزم التقابض، ولم يتعرض له في نصِّ الأصل.

في «التحرير»: وقيل: إن كانت منافية له وهو الوجه، ويرجع حينئذٍ إلى ما يعود على أصله بالإبطال، وإلا فلا موجب له.

في «التقرير»: قيَّد بذلك الآمدي، واختاره السبكي.

ولقائل أن يقول باتجاه الإطلاق على أصول مشايخنا، فإن الزيادة نسخ عندهم مطلقًا.

في «المُسلَّم»: منع الزيادة مطلقًا مع تجويز التخصيص والتقييد بها كابن الحاجب تناقض.

ومنها: أن لا يخالف فعل صحابي عند من قدمه.

ومنها: للمستنبطة أن لا يكون لها معارض في الأصل، غير ثابت في الفرع، وإلا جاز التعليل بالمجموع أو بالأخرى.

في «التحرير»: هذا بناءً على عدم تعدد العلل المستقلة لا مع جوازه، إلا مع عدم ترجيح التعدد على التركيب.

وفي «التقرير»: إذا كان العارض منافيًا لمقتضاها فعدمه شرط على القولين، إلا بمرجح لها عليه، وقيل: ولا معارض في الفرع مطلقًا، وقيل: راجح.

ومنها: أن لا يكون دليلها متناولًا للفرع بعمومه، كقياس الذرة على البر معلَّلًا بالطعم؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، أو بخصوصه كالقيء والرعاف على السبيلين في النقض، معلَّلًا بالخارج النجس؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فليتوضأ».

في «المختصر» و«شرحه»: **أوَّلًا**: لأن العدول عن إثبات الفرع بالنص إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع وثبوت الحكم بها، تطويل بلا فائدةٍ.

وثانيًا: أنه رجوع عن القياس إلى النص، واعتراف ببطلانه.

وفي «التحرير»: الحق نفي هذا الشرط؛ لجواز تعدد الأدلة، يعني: تعيين الطريق ليس

بواجب، ولا يستلزم ذلك الرجوع عن القياس، بل إفادة الحكم به وبغيره.

ثم في «العضدي»: رُبَّما يكون تناول النص للفرع في محل الخلاف، كأن يكون مخصصاً لا يراه المستدل أو خصمه حجة، إلا في أقل الجمع، فيثبت به العلية في الجملة، ثم يعمم الحكم لمواد العلة، أو في حيز الخفاء ودلالته على العلية ظاهرًا، كقولك: حُرِّمت الربا في الطعام للطعم، فإن عموم المفرد المعرف ليس بذلك الظهور، فيحتاج إلى القياس.

أقولُ: ينبغي استثناء مثل هذا عن محل النزاع.

مسألة (٢٩٦)

المختار جواز كونها حكماً شرعيًّا، كقول الحنفية في المدبر: مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت، فلا يباع كأم الولد، أمَّا بمعنى الأمارة المحضة فظاهر، وأمَّا بمعنى الباعث، فقيل: يجوز مطلقاً، والآمدي، وابن الحاجب: نعم، إن كان باعثاً على حكم الأصل لجلب مصلحة، كالنجاسة في بطلان بيع الخمر، فإنَّها مناسبة للمنع عن الملابسة؛ تكميلًا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع، لا إن كان لدفع مفسدة، وقيل: لا مطلقاً.

المجوزون: قالت الخثعمية: «يا رسول الله! إنَّ أبي أدركه الحج، وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفيجزئ أن أحج عنه؟ قال عليه وآله الصلاة والسلام: أرأيتَ لو كان على أبيك دين فقضيتَه أما كان يقبل منك؟ قالت: نعم؛ قال: فدين الله أحق»، فقاسَ عليه وآله الصلاة والسلام إجزاء الحج بإجزاء قضاء الدين، بعلة كونه ديناً، وهو حكم شرعي.

في «التقرير»: حديثها بهذا السياق لم أقف عليه مخرجاً، ولكن أخرج أحمد، والطبراني نحوه عن سودة أم المومنين أن رجلًا قال كذا، الحديث.

الشارطون: لجلب المصلحة: الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة يطلب دفعها، وإلا لم يشرع ابتداءً.

وأورد عليه في «العضدي»: قد يكون مشتملًا على مفسدةٍ مرجوحةٍ تدفع بحكم

آخر لتبقى المصلحة خالصة، كحد الزنا لحفظ النسب يؤدي إلى إتلاف النفوس، فدفع بالمبالغة في الشهادة عليه، يعنِي: فعلَّل وجوب الحد بوجوب إشهاد الأربعة بصريح اللفظ.

المانعون: إنْ تقدَّم الحكم المفروض علة بالزمان لزم النقض، وإنْ تأخر لزم تأخر العلة، وإن قارن لزم التحكم لعدم أولوية أحدهما بالعلية.

والجواب: منع التحكم لجواز المناسبة وغيرها من المسالك.

في «المُسلَّم»: على أن الثانِي يجوز أن يكون إجماعيًا بالإجماع على علية الأول، فلا نقض، مع أن اللازم التخلف في النزول، لا في الحكم.

أقولُ: كأنَّهما جوابان باختيار الشق الأول، وحاصل الأول أن الحكم المعلول يجوز أن يكون إجماعيًّا متأخرًا باعتبار دليله، وهو الإجماع المنعقد على علية الآخر له، ومقارنًا له باعتبار نفسه، وحاصل الثانِي أنه يجوز أن يكون نصيًّا متأخرًا باعتبار ورود النص به، لا باعتبار أصل ثبوته.

وأنتَ تعلم: أن مبناهما على التزام المقارنة باعتبار الثبوت، ولكن في الأول دفع التحكم بدلالة الإجماع، وفي الثانِي كأنه بالنص.

ويرد عليهما: أن الظاهر أن النزاع في غير العلة النصية والإجماعية.

مسألة (٢٩٧)

المختار جواز كونها مركبة؛ إذ لا مانع منه عقلًا، بل وقوعه كالقتل العمد العدوان.

المانعون: أوَّلًا: إن قامت العلية بكل جزءٍ فكل علة، لا الكل، هذا خلف، أو بواحد فهو العلة وحدها، أو بالجميع من حيث هو جميع، فلا بد من جهة وحدة، ويعود الكلام فيتسلسل.

والجواب: النقض بكون الكلام خبرًا أو استخبارًا، والحل بأنَّها صفة اعتبارية إضافية، فيجوز أن يتصف بِها الكثير من حيث هو كثير كالكثرة، أو من حيث توحده باعتبار هيئة اعتبارية، ولا يلزم إلا التسلسل في الاعتباريات.

في «المُسلَّم»: مع أن العلة المركبة مجموع العلل الناقصة، فيجوز أن يقوم بكل جزء

ناقصة، ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الأجزاء بالأجزاء.

أقولُ: الكلام في العلة الباعثة لا التامة، وجزء الباعث ليس باعثاً، ولا غيره من العلل.

ثم قال: وأمّا الجوابُ بأنَّها ليست صفة للوصف، بل للشارع متعلقة به، بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده كما في «المختصر»، فلا يخفى وهنه.

يعني: لما في «التحرير»: أن حكم الشارع ليس نفس العلية بل متعلق بها.

أقولُ: كأن مبنى الجواب أنَّها صفة سببية كحسن الغلام لزيد، والسببية في الحقيقة لمتعلق الموصوف.

ثم إن «المختصر» لم يقتصر على هذا القدر، بل أجاب على التسليم بأنَّها صفة اعتبارية، ولا عائبة على من له جوابان منع، وتسليم في وهن أحدهما.

وثانياً: لو تركبت لكان عدم كل جزء علة لانتفاء العلية، ولزم النقض بعدم جزء بعد آخر، لاستحالة إعدام المعدوم كإيجاد الموجود.

وأجيب في «العضدي» شرحاً لما في «المختصر»: لا يلزم من انتفاء العلية، لعدم كل جزء أن يكون عدمه علة له، بل يجوز أن يكون وجوده شرطاً للوجود؛ إذ الشيء كما يعدم لعدم العلة، فقد يعدم لعدم الشرط، ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس أو عكسه، فكما لا يلزم هناك نقض فكذا هنا.

أقولُ: وهو مشكل؛ إذ انتفاء العلية لعدم كل جزء ضروري، ومع تسليمه كيف يمنع كون هذا العدم علة للانتفاء؟ وأيضاً: الكلام في العلة المركبة، فكيف يكون وجود الجزء شرطاً؟

وفي «شرح الشرح» دفعاً للأخيران: الجزء شرط لصفة العلية وجزء للعلة.

ويمكن أن يدفع الأول بأن المراد بالعلة هنا هو الباعث لا المعنى الكلامي.

وبِهذا سقط ما في «منهيات المُسلَّم» تعقباً لـ«شرح الشرح»: أن عدم الجزء والشرط علة لعدم الكل والمشروط، فيتضاعف الإشكال.

في «المُسلَّم» جواباً عن الدليل: والحل أن التخلف لمانع، وهو الحصول لعلة أخرى، والسرّ: أن الإمكان شرط، والضرورة ولو بالعلة تنافيه، ولك أن تقول: العلة عدم كل أوّلًا.

أقولُ: الحل هو الثانِي من جوابي «المختصر»، وأمّا كون العلة هو عدم كل جزء بشرط كونه أوّلًا فهو عين الحل؛ إذ عدم الشرط مانع، وحينئذٍ فلا جواب خارجاً عن «المختصر»، فما في «منهياته» بعد إيراد ما عرفتَ سقوطه: أن ابن الحاجب يغلط كثيرًا في أمثال هذه المباحث؛ لقلة تمهّره في العلوم العقلية، ساقطٌ عن الاعتبار.

مسألة (٢٩٨)

لا يشترط في تعليل عدم حكم بوجود مانع، وجود المقتضي، وقيل: نعم.

في «المختصر»: **لنا: إذا انتفى الحكم للمانع مع وجود المقتضي فمع عدمه أجدر.**

وفي «التحرير» عبارة أخرى: كل من وجود المانع وعدم المقتضي **علة لعدمه، فجاز إسناده إلى كل منهما**، بمعنى: لو كان مقتض منعه، وإلا **فحقيقة المانعية فرع وجود المقتضي.**

وفي «المُسلَّم»: كل مستبدل بالدلالة، وإن كان في الواقع العدم لأحدهما، وحينئذٍ لا حاجة إلى تقدير المقتضي كما ظن.

في «التحرير»: **نعم العدم لعدم المقتضي أظهر.**

وفي «منهياته»: إشارة إلى أن النزاع إن كان في الدلالة، فالحق عدم الاشتراط، أو في العلة حقيقة فالشرط.

أقولُ: القول بكون العدم في الواقع لعدم المقتضي، كأنه تسليم لمدعى الشارطين؛ إذ النزاع ظاهرًا في اللّمّ، لا الإنّ.

الشارطون: إذا عدم المقتضي فانتفاء الحكم لعدمه، لا لوجود المانع.

وأجيب في «المختصر»: **أدلة متعددة**، **أقولُ**: كأنه خروج عن محل النزاع.

مسألة (٢٩٩)

حكم الأصل ثابت بالعلة عند الشافعية، وبالنص عند الحنفية.

ففي «المختصر» و«التحرير»: الخلاف لفظي؛ إذ يريد الشافعية أن العلة هي الباعثة، والحنفية أن النص هو المعرف، ولا تدافع في ذلك، وكيف يريد الشافعية أن العلة هي المثبتة وقد تكون ظنية وحكم الأصل قطعيًّا؟ وهذا موافق لما عليه الآمدي.

وقيل: معنوي، وعليه السبكي، قائلًا: نحن معشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث، بل بالمعرف، ثم قرَّر أن العلة تعرف حكم الأصل لغير العارف بالنص، كمن يعرف علية الإسكار للتحريم من غير اطلاع على ورود النص في الخمر، فيعرف حرمتها بوجدان العلة فيها، فظهر أن العلة قد تكون معرفة وحدها، وقد يجتمع هي والنص في التعريف على رأي من يجوز اجتماع معرفين، وأن نسبة العلة إلى الأصل والفرع على حد سواءٌ، إلا أن بعض الناس قد يعرف حكم الأصل بالنص سابقاً على معرفة علته، فلا تكون معرفة في حقه خاصة.

ولا تخرج بهذا عن أن تكون أمارة معرفة، بل يكفي في ذلك تعريفها في الجملة.

وهذا كما أن بعض الناس يتعرف حكم الفرع بالاستفتاء من غير معرفة علته.

وما ادَّعاه بعضهم من أن العلة فرع لحكم الأصل، أصل لحكم الفرع، فإنَّما أراد به التفصي عن لزوم الدور، وهو غير لازم.

ثم ذكر أن من ثمرات الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه، فإنما جوَّزناه لحصول فائدة التعريف، ولو لحكم الأصل المنصوص، ومنعه الحنفية؛ لأن النص هو المعرف له، هذا حاصل ما نقل في «التقرير» عنه.

المقصد الثاني: في مسالكها

لا بدَّ للحكم من علة تفضلًا، أو وجوبًا كما مرَّ، لكن علية الوصف حكم غير ضروري، فلا بد في إثباته من دليل، وهو المسلك.

والمسالك أنواع:

الأول: الإجماع، كالصغر في ولاية المال، فيُقاس عليه النكاح، ولا يتصور الاختلاف فيه، إلا أن يكون ظنِّي الأصل كالسكوتي، أو الطريق كالآحادي، أو يدعي معارض في الفرع.

والثاني: النص، وهو إما صريح، وله مراتب: أعلاها الأجل، وكي، وإذن، كحديث ابن أبي شيبة مرفوعًا: «إنما جعل الاستيذان لأجل البصر»، ومثله: من أجل؛ لحديث الصحيحين: «من أجل البصر»، وكآية: ﴿كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ [طه: ٤٠]، و: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وكحديث أحمد وغيره: «قلتُ: أجعل لك صلواتي كلها؛ قال: إذن يكفي همك ويغفر ذنبك».

وما في «المختصر» من مثلا: لعلة كذا، أو بسبب كذا، فلا يوجد في النصوص، فإنه اصطلاح محدث.

ودون ذلك ما فيه حرف ظاهر في التعليل، مثل اللام، والباء، وإن بالكسر مخففةً ومثقلةً، كآية: ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [الزخرف: ٥]، في قراءة نافع، وحمزة، والكسائي، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، ونحوه ممَّا وقع أن بعد جملة، وقد يجيء هذه الحروف لغير التعليل.

فاللام للعاقبة نحو: لدُوا للموت وابنوا للخراب، والباء للمصاحبة وغيرها، وإن لمجرَّد الاستصحاب ولو على الاتفاق.

وأمَّا أن المفتوحة مخففة، ومثقلة، فإنما يستعمل في التعليل بتقدير اللام.

ودون الجميع الفاء، حتى قيل: إنَّها من قبيل الإيماء؛ لأنها للترتيب، وإنما تفيد العلة بالاستدلال، وهي قد تكون في لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام إمَّا في الوصف، كقوله عليه الصلاة والسلام فيما روى غير واحد في قتلى أُحد: «زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم، فإنَّهم يُحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً، اللون لون الدم والريح ريح المسك»، وإمَّا في الحكم كقو له تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

في «العضدي»: والسرُّ فيه أن الفاء للترتيب، والباعث متقدم عقلًا متأخر خارجاً، فجوز ملاحظة الأمرين ودخول الفاء على كل من العلة والحكم.

أقول: السرقة متقدمة على القطع عقلًا وخارجاً، والأنسب أن العلة متأخرة رتبةً فإنَّها تذكر لإثبات الحكم تبعاً له، فيجوز دخول الفاء عليها.

وقد يكون في لفظ الراوي، كحديث أبي داود وغيره عن عمران ابن الحصين: «أن النبي صلى الله عليه وسلم سهى في صلاته فسجد سجدتَي السهو»، وكحديثه عن ابن عباس: «أنه زنى ماعز فأمر به أن يرجم»، وهذا دون ما في لفظ الرسول عليه وآله الصلاة والسلام لاحتمال غلط الراوي، لكنه بعيدٌ.

وإمَّا إيماء وتنبيه: في «التحرير»: هو ترتيب الحكم على الوصف، فيفهم لغةً أنه معلل به.

وفي «المُسلَّم»: هو ما دلَّ على العلية بالقرينة، أي: لا بالوضع، ولذا جعله بعضهم مسلكاً مستقلًّا مقابلًا للنصِّ، فمنه مقارنة الوصف الحكم، كحديث ابن ماجة: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، ففيه تنبيه على أن الغضب علة لمنع القضاء، وهذا إيماء بالاتفاق.

فأمَّا إن ذكر الوصف فقط كـ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الحل علة للصحة؛ لأن العقد الغير المفيد لحكمه يكون عبثاً قبيحاً، أو الحكم فقط، كأكثر العلل المستنبطة، كما روى أبو حنيفة وغيره: «حرمت الخمر»، فإن الإسكار غير مذكور، فقيل: كلاهما إيماء، وقيل: لا فيهما، وقيل: نعم في الأول فقط، واختاره صاحب «البديع»؛ لأن

الوصف مستلزم للحكم، فذكره ذكره، وادعى بعضهم الاتفاق على نفي الثاني.

ومنه الفرق بين حكمين بذكر وصفين تحقيقاً، كحديث ابن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنهما: «جعل صلى الله عليه وسلم للفارس سهمين وللراجل سهماً»، أو تقديرًا كحديث الترمذي وغيره: «لا يرث القاتل» وقد ثبت أن غيره وارث، أو ذكر غاية كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، أو استثناء نحو: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أو شرط كحديث مسلم: (إذا اختلفت هذه الأجناس - يعني الستة الربوية - فبيعوا كيف شئتم)، أو استدراك كقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم﴾ [البقرة: ٢٢٥] الآية، ومنه الوقوع موقع الجواب كقوله عليه وآله الصلاة والسلام للأعرابي القائل: واقعتُ امرأتي في نهار رمضان: «اعتق رقبة»، ولابن مسعود رضي الله عنه: «تمرة طيبة وماء طهور» يعني: النبيذ، في «العضدي»: فنبَّه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه، وكقوله عليه وآله الصلاة والسلام حين سُئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذًا»، فنبَّه أن النقصان علة للمنع، ولا ينافيه كون التعليل مفهوماً من الفاء، وإذن، إذ لولاهما كان فهمه بحاله.

وهاهنا فوائد

الأولى: في اشتراط المناسبة في علل الإيماء ثلاثة مذاهب: نعم ولا، والثالث المختار.

في «المختصر»: إن كان التعليل مفهوماً من المناسبة اشترطت، وإلا لا.

في «العضدي»: وإنَّما يصح هذا إذا أريد بالمناسبة ظهورها، وأمَّا نفسها فشرط في العلة الباعثة، لا محض الأمارة.

في «التحرير»: وأنتَ تعلم أن الفرض أن العلية علمت من الإيماء، فكيف تفهم من المناسبة؟

«وفي منهيات المُسلَّم»: مراد «المختصر» من المناسبة المقارنة، كما يلوح من سياق كلامه، فاندفع ما في «التحرير».

الثانية: في «المختصر» و«العضدي» و«التحرير»: في ذيل إيماء الجواب أن الظاهر منه علية عين الواقعة، كالوقاع في قصة الأعرابي، وكون العلة ما تضمنه الوقاع كهتك حرمة الصوم احتمال، فالنظر في تعيين العلة بحذف ما لا دخل له كالأعرابية، وكون المحل حلالًا، وعند الحنفية كون المفطر وقاعاً أيضاً يسمى ينقح المناط في اصطلاح غير الحنفية، وهم لم ينكروا معناه، ولكن لم يضعوا هذا الاسم، كما لم يضعوا تخريج المناط للنظر في تعرف تحقق العلة في موادها الجزئية، وأمّا ما نُسب إليهم من نفي التخريج فبناءٌ على إرادة الإخالة.

الثالثة: في «العضدي» شرحاً لما في «المختصر»: ضابط الإيماء اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو بعينه أو نظيره علة، لكان بعيدًا، ومثل للأول بنحو: واقعتَ فكفر، وللثانِي بحديث الخثعمية: إذ سألت عن دين الله، فذكر دين العباد، ونبَّه على كونه علة للأجزاء، ففهم أن دين الله كذلك.

في «التحرير»: هذا التمثيل غير مطابق؛ لأن النظير دين العباد، وليس هو العلة، وذكره ليظهر أن المشترك، أي كونه ديناً علة، ولذلك يسمى مثله تنبيهاً على أصل القياس، يعني فدين العباد أصله لا علته.

في «المُسلَّم» دفعاً له: العلة في بادي الرأي هو النظير بعد التنقيح، بحيث لا يرد النقض بالصلاة، يعلم علية الجنس، ولذلك يسمى مثله تنبيهاً على أصل القياس، لا نصًّا صريحاً.

أقولُ: لو اعتبر بادي الرأي لم يكن هناك قياس، ولا أصل، ولا فرع، فالاعتبار إنما هو للنظر البليغ، والعلة هو المشترك، لكن أطلق العلة على النظير تسامحاً.

ثم تنقيح المناط، بحيث لا يرد النقض بالصلاة مشكل، اللّٰهم إلا أن يراد بالمشترك الدين الذي له حظ من المالية بوجه، كالحج فإنه عبادة مالية من حيث يحتاج فيه إلى الإنفاق، بخلاف الصلاة إذ هي بدنية محضة.

وقد يمثل للثانِي بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لعُمر وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء ثم مججته أكان يفسد؟».

وفي «المختصر»: وقيل: هو نقض لما توهمه عُمر رضي الله عنه: أن مقدمة المفسد مفسدة، لا تعليل لمنع الإفساد؛ إذ ليس فيه ما يمنعه، إذ غايته عدم ما يوجب الفساد، ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد.

وفي «المسلَّم» ردًّا له: بناء التعليل على أن الإفساد لوجود المفطر حقيقة، فعدمه علة لعدمه، فالمقدمة فقط لاشتمالها على عدم المفطر يوجب عدمه، وأمَّا النقض فإنَّما يرد لو توقف استفتاء عُمر رضي الله عنه على تلك الكلية، وهو ممنوعٌ، بل مبني على أن مقدمة الشيء قد يعطى له حكمه كما في الإحرام والحج.

أقولُ: إن أراد بالمفطر أحد المفطرات الثلاثة فلا ينحصر المفسد فيه، كالاستقاءة، والحجامة على قول، وإن أراد المفسد مطلقاً فمصادرة، والاستفتاء بمعنى السؤال غير متوقف على اعتقاد الكلية ولا الجزئية، ولا يستلزم ذلك أن لا ينقض الكلية دفعاً لذهاب الوهم إليها، فإنه يذهب إلى كل مذهب ممكن.

والثالث: **السبر والتقسيم**: وهو حصر الأوصاف في عدد وحذف بعضها، أي: إبطاله بدليل فيتعيَّن الباقي.

ويكفي لدفع منع الحصر أن يقول: بحثت فلم أجد، ويصدق فيه لعدالته، والأصل العدم إلا أن يبدأ المعترض وصفاً، فعلى المستدل إبطاله، ولا يلزم بمجرَّد الإبداء انقطاعه على المختار؛ إذ لم يدع الحصر قطعاً، بل ظنًّا على أن الباطل كالمعدوم.

وللحذف طرق:

منها: الإلغاء، وهو بيان ثبوت الحكم بالباقي فقط في محلٍّ كذا، فيعلم أن المحذوف لا أثر له، ولا يلزم منه اشتراط العكس؛ لأن المراد نفي جزئية المحذوف، لا نفي عليته، ولكن قيل: ذلك المحل أصل على حدة، فلِمَ لا يُقاس عليه حتى يسقط مؤنة الإلغاء.

ودفع بأنه قد لا يستمر سقوط المؤنة؛ إذ رُبَّما كان أوصاف ذلك المحل أكثر فيحتاج إلى مؤنة أكثر.

ومنها: أن يكون الوصف طرديًا، أي: معلوم الإلغاء شرعاً، إمَّا مطلقاً كالطول، والقصر، والسواد، والبياض؛ إذ لم تعتبر في القصاص، والكفارة، والإرث، والعتق،

وغيرها، أو في الحكم المبحوث عنه كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق، وإن اعتبرت في الولايات.

ومنها: عدم ظهور المناسبة، ويكفي فيه للناظر: بحثتُ فلم أجد.

في «العضدي»: فإن قال المعترض الباقي كذلك، لا يتأتى القول بوجوب بيان المناسبة على المستدل، وإلا خرج عن مسلك السبر إلى الإخالة، بل نقول: تعارضا فيجب الترجيح بالتعدية أو غيرها.

في «المُسلَّم»: لا بد أن لا يكون طريق الحذف شاملًا للباقي، لئلا يلزم علية الباطل فلا بُدَّ من ظهور المناسبة فيه، كعدم الإلغاء والطرد، فالمعترض ناقضٌ.

وفي «منهياته»: أن الترجيح فرع الإمكان، وإذا دلَّ طريق الحذف على بطلانه لا يصح الترجيح، وأيضـًا: المناسبة كما تصلح مسلكـًا كذا تصلح مرجحـًا؛ لأن شرط العلة أن تكون باعثة، أي: مناسبة، وظهورها راجحٌ على خفائها.

ثـمَّ في «المُسلَّم»: إن كان كل من الحصر والإبطال قطعيًّا، فالمسلك قطعي مقبول إجماعـًا، وإلا فظنيٌّ.

وفيه مذاهب، الأكثر: حجة للناظر والمناظر.

وعن الحنفية، إلا الجصاص، والمرغينانِي: ليس بحجة أصلًا؛ لأن الباقي لم يثبت اعتباره بظهور التأثير.

وثالثها: حجة لهما، إن أجمع على تعليل الأصل، وعليه الإمام.

ورابعها: حجة للناظر، لا للمناظر.

أقولُ: وممَّن قال به من متأخري الحنفية الصدر، ولكنه شرط ثبوت الحصر بالإجماع أو النص، ولذا أرجعه إلى النص، أو الإجماع، أو المناسبة.

وفي «التحرير»: فيه نظر؛ إذ المناسبة لا تستلزم التأثير، واشتراط ثبوت الحصر بالإجماع أو النص لا يوجب ثبوت علية الباقي بِهما إلا مع القطع بالحذف، وليس بلازم للشافعية بل ثبوته بالإخالة، فالخلاف فيها ثابت في السبر والتقسيم.

والرابع: المناسبة: وهي إن كانت لحفظ أحد الضروريات الخمس فحجة اتفاقاً بين الحنفية والشافعية، كما تقدم نقلاً عن «التحرير»، وإلا فهو الإخالة، وقد يسمى تخريج المناط أيضاً.

في «التحرير»: الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظتهما، والمناسب ما عن القاضي أبي زيد: ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، فإن المنكر حينئذٍ مكابر، والإخالة حجة عند الشافعية، لحصول الظن بإبداء المناسبة كالتحريم والإسكار، والظن واجب العمل خلافاً للحنفية؛ إذ ليست ملزومة لاعتبار الشارع الوصف المخيل علة للتخلف في معلوم الإلغاء من المرسل وغيره.

في «المُسلَّم»: والإجماع على العمل بالظن إنما هو على تقدير كونه شرعيًّا.

أقولُ: للخصم أن يقول: المخيل مظنون الاعتبار شرعاً فالظن شرعي.

وفي «التحرير»: وأمَّا قول الحنفية في نفي الإخالة أنه لا ينفك عن المعارضة؛ إذ يقول المناظر: لم يقبله عقلي، يفيد أن مراد أبي زيد من كون منكره مكابرًا كونها حجة في حق نفسه، كما حمله على ذلك ابن الحاجب.

تنبيه: في «العضدي»: قد عد من مسالك العلية: الشبه، وحقيقته أن الوصف إما أن يعلم مناسبته بالنظر إليه فمناسب أوْ لا، فإمَّا أن يكون ممَّا اعتبره الشارع في بعض الأحكام فشبه، أوْ لا فطردٌ، فخرج من هذا أن الشبه هو ما يوهم المناسبة، وليس بمناسب.

مثاله: إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة، فيتعيَّن لها الماء كإزالة الحدث، وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك إلا بالإخالة، ففيه تردد.

وفي «التحرير»: الشبه عند الشافعية ليس من المسالك؛ لأنَّها المثبتة للعلية، والشبه يثبت عليته بها، فليس شيئاً على حدة.

في «التقرير»: لكن قول السبكي وغيره أن القائلين بقياس الشبه مجمعون على أنه لا يصار إليه عند وجود قياس العلة، يفيد أنه شيء آخر، وهو كذلك لتصريحهم بأن المثبت لمناسبة الوصف الشبهي للحكم هو الدليل الخارج عن ذاته، وهو اعتبار الشارع له في بعض التصور، فيوهم كونه مناسباً لا النص، ولا الإجماع، ولا التأثير السابق بيانه.

وظاهر مذهب الشافعي، وعليه أكثر أصحابه: قبوله، ولم يقبله آخرون، منهم الباقلانِي، والصيرفِي، وأبو إسحاق الشيرازي كأصحابنا.

واختلف قابلوه، فمنهم من اعتبره مطلقاً، ومنهم من شرط إلجاء الضرورة إليه في واقعة لا يوجد فيها غيره.

أقولُ: ولا يطابق هذا ما في «المُسلَّم»: من أن الشبه ليس بعلة ولا مسلك عندنا، وعليه الباقلانِي، والصيرفِي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأمَّا سائر الشافعية فبعضهم أنه علة، وليس بمسلك، وعليه ابن الحاجب، وأكثرهم على أنه من المسالك، فمنهم من اعتبره مطلقاً، وكثير على أنه لا يصار إليه مع إمكان مسلك آخر.

في «التحرير» و«التقرير» تبعاً «للعضدي»: وقد يقال: الشبه لا شبه وصفين في فرع تردد بهما بين أصلين، كالآدمية والمالية في العبد المقتول تردَّد بِهما بين الحر والفرس، فيُؤخذ على الأول ديته، وعلى الثانِي قيمته بالغة ما بلغت، وهو بالحر أشبه؛ لأن المشاركة معه أكثر، والشافعي يُسمَّى هذا قياس غلبة الإشباه.

في «العضدي»: وحاصله تعارض مناسبين رجَّح أحدهما وليس من الشبه المقصود في شيء، وإنما ذكرناه دفعاً للالتباس الناشي من الاشتراك.

ومنها: **الدوران**: وهو الطرد والعكس.

في «التحرير» و«التقرير»: نفاه الحنفية ومحققوا الأشاعرة، كابن السمعانِي، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والأكثر: نعم، فقيل: ظنًّا، وعليه الإمام الرازي، وشافعية العراق، وقيل: قطعاً، وعزى إلى بعض المعتزلة.

وشرط بعض مثبتيه قيام النص في حالي وجود الوصف وعدمه مع عدم حكمه، كالوضوء يجب بالحدث بدون القيام لا بعكسه، والنصُّ يقتضي العكس، وكالقضاء يجوز مع الغضب من غير شغل بال، لا مع الشغل بغيره.

في «المُسلَّم»: وليس بشيءٍ؛ لأن التعليل حينئذٍ يعود على أصله بالإبطال.

أقولُ: للخصم أن يقول: مرادنا قيام النص بظاهره لا بحقيقته، فالحدث شرط في حكم النص بالإجماع، والقيام خارج مخرج العادة.

وفي «التحرير» و«التقرير»: منع وجود النص في الحالين، فإن المراد في آية الوضوء: «وأنتم محدثون» كما هو مأثور عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومنصوص عليه في آية التيمم، فالنص في البدل نص في الأصل، وإلا لم يكن بدلًا، بل واجبًا ابتداءً بسبب على حدة.

أقولُ: فيه ما عرفتَ.

وما في «المُسلَّم» قد قرئ: (من مضاجعكم) **فأقولُ**: قراءة شاذة.

النافون: **أوّلًا**: تخلف العلية عن الدوران في المتضائفين.

وأجيب بمانع قاطع، وهو غير قادح.

وثانيًا: جاز أن يكون المدار ملازمًا للعلة كرائحة الخمر المنكرة للإسكار.

وأجيب: الجواز بمعنى تساوي الطرفين ممنوعٌ، وعدم الامتناع لا ينافي الظن.

في «المُسلَّم»: لك أن تستدل على التساوي باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس، فلا ترجيح إلا بمرجح فلا يكون بمجرَّده دليلًا، ومن هاهُنا قيل: صلوح العلية بظهور المناسبة شرط.

أقولُ: للخصم أن يجيب بأن تساوي الطرفين فيما وجد للمدار ملازم محتمل للعلية، لا يستلزم التساوي في غيره، ونحن لا نستدل بالدوران فيما إذا تردد الأمر دائرًا بين مدارين، بل فيما تعين المدار. نعم لو قيل: الحكم مدار لمداره، فالقول بعلية مداره دونه ترجيح بلا مرجح، لكان قويًّا.

وثالثًا: للغزالي: الطرد سلامة عن النقض، والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة مطلقًا، ولو سُلم فالسلامة عن جميع المفسدات لا يفيد الصحة، بل لا بُدَّ من المقتضي، وأمَّا العكس فليس شرطًا للعلية، فوجوده كعدمه.

وأجيب في «العضدي»: قد يكون للهيئة الاجتماعية أثر كما في أجزاء العلة المركبة.

وفي «المُسلَّم»: قد يكون للاجتماع استلزام كالخاصَّة المركبة من عرضين عامين.

المثبتون: إذا وجد الدوران ولا مانع من معية كما في المتضائفين، أو تأخر كما للمعلول

أو غيرهما، حصل العلم أو الظن، كدوران غضب الإنسان على دعائه باسم يكرهه، حتى يعلمه الأطفال فيتبعونه ويدعونه به قصدًا لإغضابه.

في «العضدي»: لولا أن العلم به ضروري لما علموه.

في «المُسلَّم»: ولا يلزم أن يكون العلم به ضروريًّا كما وهم؛ لأن حصول المبادي قد لا يتفق مرتبةً.

أقولُ: يلزم منه جواز حصول النظر للأطفال، والمشهور امتناعه.

وأجيب في «المختصر»: حصول الظن بمجرَّد الدوران ممنوعٌ؛ إذ لولا ظهور انتفاء الغير بعدم الوجدان مع البحث، أو بأنه الأصل لم يظن.

في «العضدي»: قد يقال: هذا إنكار للضروري وقدح في جميع التجربيات، فإن الأطفال يقطعون به من غير استدلال.

وفي «المُسلَّم» و«منهياته»: القطع بدوران الحكم على المدار غير مفيد، والقطع بالعلية ممنوعٌ، وفي نحو: السَّقمونيا مسهلٌ، إنما يقطع بالحكم، وأمَّا أن علته هي مادته، أو صورته، أو كيفيته، أو خاصيته فيه، فلا يعلم بالتجربة.

أقولُ: لا شك أن الأطفال يقطعون بأن غضب المشتوم لأجل الشتم، وهذا هو معنى العلية، ونحو: السَّقمونيا مسهلٌ، معناه أنه علة للإسهال سواءٌ كان عليته لصورته أو لكيفيته.

ثم في «التحرير»: اعلم أن الحنفية ينسبون الدوران وكذا السبر إلى أهل الطرد؛ إذ يريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملائمة عند الشافعية، وعلى هذا فمن الطرد الإخالة، ويؤيده تصريحهم - أي الحنفية - بأن عامة أهل النظر مالوا إلى الاحتياج بالطرد مع تصريحهم - أي الحنفية - بأن علل الشرع لا بُدَّ فيها من المناسبة، فليس أهل الطرد عندهم إلا من ذكرنا، لا من يضيف الحكم إلى ما لا مناسبة له أصلًا؛ إذ ليس أحد كذلك.

وأمَّا الإضافة إلى الأمارة والعلامة، كدلوك الشمس، أي: زوالها أو غروبها لوجوب الصلاة فاتفاق، ولكنه مجاز، يعني: إذ العلة حقيقة هو الخطاب، كذا في «التقرير».

تكملة

للحنفية: الخارج المتعلق بالحكم إمَّا مؤثر فيه، وهو العلة، وتقدمت بأقسامها، أو مفض إليه بلا تأثير، وهو السبب، وقد يطلق على العلة مجازًا أوْ لا، ولا، فإن توقف عليه وجوده فشرطٌ، وإن دلَّ عليه فعلامته، فالسبب طريق مفض إلى الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه، فلا بُدَّ من تخلل العلة بينه وبينه، فإن أضيفت إليه فهو سبب في معنى العلة، كسوق الدابة المضاف إليه وطئها نفساً أو مالًا، فهو غير موضوع للتلف، ولا مؤثر فيه، ولكن لمَّا أضيف إليه الوطء المتلف لكونه حملًا للدابة عليه كرهاً، أخذ حكمه فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو الدية والضمان، لا إلى جزاء المباشرة كالقصاص، والكفارة، والحرمان عن الميراث.

ومنه الشهادة للقصاص؛ فإنها مؤدية إليه بواسطة إيجابها القضاء به، وتمكن الولي منه، فعلى الشهود الدية إذا رجعوا لا القصاص؛ لأنه جزاء المباشرة.

وعند الشافعي يقتص منهم إذ قالوا: تعمدنا الكذب، وعلم من حالهم علمهم بأنه يقتل بشهادتهم؛ لأن السبب المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة.

ودفع بأن القصاص ينبئ عن المماثلة، ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وإن تأكَّد.

وفي «التحرير»: ومنه - أي من السبب في معنى العلة - وضع الحجر في الطريق، وإشراع الجناح فيه، والحائط المائل، والوجه أن مثله لتعديته في إبقاء الفعل السبب، أي لا منه لعدم تخلل العلة، وإن لم يضف إليه فهو السبب الحقيقي، كدلالة السارق، فإن سرقته فعل اختياري لا يضاف إلى الدلالة، فلا يضمن الدال، ومن ثم لا يشترك في الغنيمة من دلَّ على حصن ولم يذهب مع المجاهدين، ولا دافع السكين لصبي قتل بِها نفسه، بخلاف ما لو سقطت منه فهلك، ولا القائل تزوجها، فإنَّها حرة لقيمة الولد، بخلاف تزويج الولي، أو الوكيل بالشرط للغرور.

وأمَّا تضمين المودع والمحرم إذا دلَّا على الوديعة والصيد؛ فلأنَّ دلالتهما نقض لما التزماه؛ إذ المودع ترك الحفظ، والمحرم إزالة الأمن، فكل مباشر للجناية، بخلاف دلالة غير المحرم على صيد الحرم؛ لأن أمنه بالمكان ولم يزل بالدلالة.

في «التقرير»: وأورد: أن الأجنبي التزم بعقد الإسلام أن لا يدل سارقاً، وقد ترك.

وأجيب بالمنع، فإن الإسلام التزام حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم إجمالًا فيتبعه ما هو من لوازمه ضمناً لا قصدًا، ولو سُلم فهو التزام مع الله لا مع العبد، فيلزم الإثم لا الضمان، ولو سُلم فلا نسلم أن دلالة الأجنبي إزالة الأمن؛ إذ أمن الأموال ليس بالجهل بمحلها، بل بالأيدي أو الحرز، وهذا لا يزول بالدلالة.

وإنما أفتى المتأخرون بتضمين الساعي بخلاف القياس استحساناً، لغلبة السعة في زماننا، وبه يفتى.

في «التحرير»: وينبغي الإفتاء بمثله لو غلب غصب المنافع.

في «التقرير»: وقيَّده بعضهم بالأوقاف، وأموال اليتامى، وبعضهم بما إذا كان العين معدة للاستغلال، وحُكي الإجماع عليه.

وقد يطلق السبب مجازًا على تعليق الطلاق، والعتاق، والنذر، بشرط لا يُراد وجوده، وعلى اليمين بالنسبة إلى الكفارة، فهي ليست مفضية إلى الوقوع، بل مانعة عنه، وإنَّما لها نوع إفضاء ولو بعد حين، فإذا وجد الشرط صار علةً حقيقةً، بخلاف السبب في معنى العلة؛ لأنه لم يؤثر في مسببه وهو الحكم، بل في علته، فلم ينتف حقيقة سببيته بالتأثير.

ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية، خلافاً لزفر، وثمرته أن تنجيز الثلاث بعد التعليق يبطله عندهم لعدم بقاء المحل، لا عنده، وقد مرَّ.

وأمَّا الشرط فمنه حقيقي: كالحياة للعلم، وجعلي إمَّا للشرع كالشهود للنكاح، والطهارة للصلاة، والعلم بوجوب العبادات على من أسلم في دار الحرب، بخلاف من في دار الإسلام؛ لأنَّها دار العلم، والنائم؛ لأن شيوع الخطاب وبلوغه إلى سائر المكلفين بمنزلة بلوغه إليه، أو للمكلف بالتعليق حقيقةً، كإن دخلتِ أو تزوجتِ، أو معنًى كالمرأة التي أتزوجها، بخلاف هذه التي، أو زينب التي أتزوجها؛ لأن الوصف في المعين لغو.

ويسمى شرطاً محضاً، لامتناع العلية بالتعليق.

وقد يضاف إليه في التعدي عند عدم علة أو سبب صالحين للإضافة، ويسمَّى شرطاً فيه معنى العلة، كحفر البير في الطريق، وشق الزق؛ لأن ميل الثقل وسيلان المائع أمر

طبيعي لا تعدي فيه، والمشي مباح فلا يضاف إليه ضمان العدوان، إلا إذا تعمد السقوط، فأضيف إلى إزالة المانع لكونه تعدياً.

وكشهود وجود الشرط، فإذا رجعوا بعد القضاء بنصف المهر ضمنوا عند طائفة، منهم فخر الإسلام، لا عند طائفة أخرى، منهم السرخسي، وأبو اليسر، واختاره ابن الهمَّام.

المثبتون: اليمين لا تصلح علة للضمان والقضاء.

وأجيب: فلا تعدي إلا من شهود الشرط، كشهود القصاص إذا رجعوا، ولا يلزم شهود الإحصان؛ لأن الزنا علة صالحة لإضافة الحد.

النافون: العلة وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان، صالحة لقطعه عن الشرط إذا كانت فعل مختار.

في «المُسلَّم»: إن أريد بالعلة القضاء كما في «التحرير» و«التوضيح»، فبعد أنه علة الحكم بالوجود لا علة الهلاك.

فيه: أن المجبور شرعاً كالمجبور طبعاً، فصار كالواقع في البير، كيف ولو تمَّ لزم انتفاء الضمان مطلقاً، أي: في كل ما توسط القضاء إذا رجعوا، وهو باطل إجماعاً.

وإن أريد اليمين كما يتوهم، فمنقوضٌ بقوله: إن كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر، وإن حله أحد فهو حر، فشهدوا بعشرة فقضى بعتقه، ثم وزن فوجد ثمانية ضمنوا عنده؛ لأن القضاء على موجب شرعي بلا تقصير في تعرف الحق؛ لأنه إنما يتأتى بالحل وهو يوجب العتق، وإذ نفذ القضاء عند أبي حنيفة عتق قبل الحل فامتنع إضافته إليه، والعلة وهي اليمين غير صالحة أيضاً؛ لأن تصرف المالك ليس بتعد، فتعين الشرط وهو كون القيد عشرة، وقد كذب الشهود به تعدياً، وعندهما لا ينفذ القضاء فبقي رقيقاً، وإنما عتق بالحل فلا تعدي، ولا ضمان.

أقولُ: للخصم أن يقول: القضاء علة الوجوب، وهو كالوجود، وكون المجبور الشرعي كالطبيعي فيما يرجع إلى المؤاخذة لا يوجب كونه مثله في جميع الأحكام، وكون القضاء قاطعاً للإضافة إلى الشرط لا يقتضي كونه قاطعاً للإضافة إلى العلة، كشهود اليمين، فإنَّهم إذ رجعوا وحدهم، أو مع شهود الشرط ضمنوا فقط.

وبالجملة: فالقضاء له اعتباران: الاختيارية، والضرورية الشرعية المساوقة للطبيعية، فيجوز أن يراعى الأول في القطع عن الشرط، لكونه غير مقتض للإضافة إليه طبعاً، فيكفيه أدنى قاطع، والثاني: في عدم القطع عن العلة، ثم مع قطع النظر عن حجج الجانبين، فالأحسن عندي تضمين شهود الزور مطلقاً، حسماً لمادة الفساد، وحفظاً للرشاد والسداد.

ثم في «التحرير» و«التقرير»: وما لم يضف إليه الحكم أصلًا، كأول شرطين علق بهما طلاق أو غيره، كإن دخلت هذه، وهذه يسمى شرطاً مجازًا؛ لأنه وإن كان يتخلف عنه الحكم ولكنه مفتقر إليه في الجملة، وهو جدير بحقيقة الشرطية لتوقف الحكم عليه من غير تأثير ولا إفضاء.

ويقال له أيضاً: شرط اسماً لا حكماً، أمَّا اسماً فلتوقف الحكم عليه، ولذا أجمعوا على تسمية الطهارة، وستر العورة، والنية شروطاً للصلاة، وأمَّا لا حكما فلتخلفه عنه، وما اعترض دون حكمه فعل مختار، وهو غير منسوب إليه كحل قيد العبد، فهو شرط فيه معنى السبب، فلا يضمن الحال قيمته إن أبق؛ لأن الإباق باختياره، والحل غير موجب له، بخلاف شق الزق.

وأما فتح القفص والإصطبل فلا ضمان فيه؛ لأنه كحل القيد عندهما، خلافاً لمحمد؛ إذ طبع الطير والدابة الفرار عند عدم المانع، فكان كسيلان المائع؛ ولأن فعلهما هدر شرعاً، فيضاف التلف إلى الشرط.

ودفعاه بأن للاختيار مدخلًا ألبتة، فلا يكون طبيعيًّا محضاً، وكونه هدرًا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط، كمن أرسل كلباً إلى صيد، فمال عنه ثم رجع إليه ومال عليه لا يحل؛ لأن الميل قطع النسبة إلى المرسل وإن كان هدرًا.

أمَّا لو نسب إليه كمن فتح الباب على وجه نفره فهو في معنى العلة فيضمن.

وفي «التقرير»: وفي كلام أبي زيد ما يشير إلى الفتوى بالاستحسان في هذه المسألة، يعني قول محمد، وهو حسن موافق للفتوى بضمان الساعي، بل أولى.

وأمَّا العلامة فكالأوقات للصلاة والصوم، وقد يعد منها الإحصان للرجم، وعليه

أبو زيد، والسرخسي، والبزدوي، وآخرون، والمختار أنه شرط كما عليه الأكثر؛ لتوقف الرجم عليه من غير تأثيره فيه، ولإفضائه إليه.

المخالفون: **أوَّلًا**: يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال قبل ثبوت الزنا اتفاقًا، وبعده عند غير أبي يوسف، ولو توقف الوجوب عليه لم يقبل.

وأجيب بأنه عبارة عن خصال حميدة، بعضها غير مقدور كالحرية والعقل، وبعضها فرض كالإسلام، وبعضها مندوب إليه كالنكاح الصحيح، فيمتنع أن يكون موجبًا للعقوبة، وإنما الموجب لها هو الزنا، فلا يمتنع ثبوت هذه الخصال أو شيء منها بعد ثبوت الزنا كما قبله، وأمَّا عدم ضمان شهود الإحصان إذا رجعوا، فإمَّا على اختيار عدم تضمين شهود الشرط، وإمَّا على أن شرط تضمينهم عدم العلة الصالحة للإضافة، وقد وجدت هنا، وهو الزنا.

وثانيًا: الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقةً بعد ثبوتها صورةً، كتعليق الطلاق والعتاق، فلا يتقدم عليها.

وأجيب: ذلك هو الشرط التعليقي، لا المطلق كشرط الصلاة، بل في «التلويح»: قد يتقدم التعليقي أيضًا، ويتأخر ظهوره، كالتعليق بكون قيده عشرة.

في «التحرير»: الظاهر أن التعليق في مثله يكون على الظهور وإن لم يذكر؛ لأن التعليق حقيقةً إنما يكون على خطر الوجود، فعلى كائن تنجيز.

في «المُسلَّم»: فيه أنه يلزم أن لا يعتق إلا من حين العلم، فالأوجه أن المعتبر هو الخطرية باعتبار العلم، وإن كان التعليق على المعلوم.

مسألة (٣٠٠)

التعبد بالقياس تحصيلًا وعملًا بموجبه.

الجمهور: جائز عقلًا.

والشيعة، وبعض المعتزلة، ومنهم النظام: ممتنعٌ.

والقفال الشاشي، وأبو الحسين: واجب.

الجمهور: لا يلزم من وقوعه محال، كيف؟ والاعتبار بالأمثال من قضية العقل.

وأيضاً قد وقع كما سيأتي.

المانعون: **أوّلا**: القياس طريق غير مأمون الخطأ، والعقل يمنع من سلوك مثله.

أجيب: إذا كان الصواب راجحاً فالمنع ممنوعٌ، فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات العقلية، كيف؟ وأكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير قطعية بالاستقراء، ولو اعتبر الاحتمال المرجوح لتعطل أكثر الأسباب الدنيوية والأخروية.

وثانياً: وهو للنظام: ورد الشرع بالفرق بين المتماثلات، كإيجاب الغُسل بالمنِي دون البول، وغسل بول الصبية، ونضح بول الصبي، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر، والقتل بشاهدين دون حدِّ الزنا، والفرق بين عدتَي الطلاق والموت.

وبالجمع بين المختلفات، كالتسوية بين قتل المحرم الصيد عمدًا وخطأ في الفداء، وبين الزنا والردة في القتل، وبين القاتل خطأً، والواطي في الصوم، والمظاهر في الكفارة، والقياس يقتضي عكس ذلك.

وأجيب: يجوز الفرق بين المتماثلات، لكون ما به المماثلة ليس بجامع صالح للعلية، أو لوجود فارق أو معارض، ويجوز الجمع لجامع أو لعلل مختلفة.

وثالثاً: القياس يفضي إلى الاختلاف لاختلاف الأصول وتفاوت القرائح، كما يشهد به الواقع، وقد قال عزَّ وجل في معرض مدح القرآن بعدم الاختلاف الموجب للرد: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهو يدل على أن ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف، وينعكس بعكس النقيض إلى: كل ما فيه اختلاف فليس من عند الله، فالقياس ليس من عند الله، وكل ما ليس من عند الله فمردود إجماعاً.

وأجيب: المنفي من القرآن هو التناقض واضطراب النظم المخل بالبلاغة، لا الاختلاف في الأحكام، فإنه واقع.

واعلم: أن الدليل مبنِي على ثلاث مقدمات، يتألف من اثنين منها قياس يتألف من نتيجته مع الثالثة قياس منتج للمطلوب.

الأولى: القياس فيه اختلاف، والثانية: كلما فيه اختلاف فليس من عند الله.

والثالثة: كلما ليس من عند الله فمردود، والشاهد على الأولى الواقع، وعلى الثانية الآية، وعلى الثالثة الإجماع.

وفي «العضدي»: في الآية إشارة إلى المقدمة الأولى أيضاً.

وقرره في «شرح الشرح»: بأنَّها دالة على أن ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف، ومعلوم أن القياس ليس من عند الله، ثم أورد أن هذا لو كان معلوماً لما احتيج إلى الآية، بل بضمه إلى الثالثة يتمُّ الدليل.

في «المُسلَّم»: بل تقريره: أنَّها دالة على أن ما عند غير الله ففيه اختلاف، ومعلوم أن القياس من عند غير الله، وهذا لا يستلزم ضرورة أن لا يكون من عند الله، حتى يضم إلى الثالثة، لجواز أن يكون شيء من اثنين، فلا بدَّ من الرجوع إلى الآية.

أقولُ: لا يمكن أن يراد بالآية كل ما من عند غير الله ففيه اختلاف، أعم من أن يكون من عند الله أيضاً أوْ لا، وإلا لزم وجود الاختلاف في بعض ما عند الله، وهو باطل، ولزم زيادة قيد فقط في مدلول الآية، وعكس نقيضه، وحينئذٍ لا يثبت كلَّما ليس عند الله فقط، فمردود بالإجماع، بل يجب أن يراد كل ما من عند غير الله فقط، وحينئذٍ فليس من المعلوم أن القياس من عند غير الله فقط، حتى يلزم دلالة الآية على المقدمة الأولى، ولو سُلم يلزم الاستغناء عن الآية، هذا خُلف.

ولعُمري ما أحق هذا المقام بما قيل، وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟

ورابعاً: لو جاز الاجتهاد بالقياس فإمَّا أن يصوب الجميع، فيلزم اجتماع النقيضين في قياسين متعارضين، أو البعض فقط فالتحكم.

وأجيب بالنقض بسائر الظواهر التي يجتهد فيها؛ إذ الاجتهاد لا يختص بالقياس، وبالحل على التصويب بجواز حقية حكمين متقابلين بالنسبة إلى شخصين، وعلى التخطئة بأن الصواب أحدهما غير معين.

وخامساً: أُمرنا بمخالفة الظن كشهادة الواحد الموثوق به عدلًا وديانةً، والمعلوم الصدق بالقرينة، أو العبيد الثقات البالغين حد الكثرة، وكرضيعة في عشر أجنبيات يحرم

التزوج بواحدة منهن، مع غلبة ظن كونها غير الوضيعة.

وأجيب: بل أُمرنا بمتابعة الظن كخبر الواحد، وظاهر الكتاب والشهادة بأصنافها، حتى شهادة امرأة فيما يختص بالنساء، وإنما منع متابعته في بعض الصور لمانع خاص.

في «العضدي»: وتحقيقه أن مراتب الظنون مختلفة، وما يليق اعتباره بحسب كل واقعة خفي غير منضبط، فنيط بمظنة ظاهرة منضبطة، فكان ما ذكره نقضاً للحكمة، فلا يضر كما تقدَّم.

وسادساً: حكم الله تعالى لا يعلم إلا بتوقيفه لا بالرأي.

وأجيب: القياس نوع من التوقف.

وسابعاً: القياس قد يؤدي إلى التناقض كما في التعارض، فيكون باطلًا.

وأجيب: إمَّا من شخصين فلا تعارض، أو من واحد فإن تعذر الترجيح، فإمَّا أن يتوقف كالأكثرين، أو يتخير كالشافعي وأحمد.

الموجبون: لولاه لخلت الوقائع عن الأحكام؛ لأن النصوص لا تفي بوقائع غير متناهية.

وأجيب: بعد تسليم بطلان التالي بمنع الملازمة، لجواز التنصيص بالعمومات، كـ«كل مسكر حرام، وكل ذي ناب حرام، وكل مطعوم ربا».

في «المُسلَّم»: إن قيل: الاختلاف رحمة فلا يعم.

قلنا: الاختلاف لا ينحصر في القياس لجوازه في الاجتهاد في الظواهر.

ثم إنه لا يخلو عن قوة؛ لأن الأحكام مبنية على المصالح، وهي متفاوتة حسب تفاوت الزمان والمكان، فلا يمكن ضبطها إلا بالتفويض إلى الرأي.

أقولُ: يجوز إطلاع الرسول عليه وآله الصلاة والسلام على تجدد المصالح بحسب الأوقات إلى يوم القيامة، وبيانه لأحكامها بالعمومات، فالحكم بالقوة ضعيف.

مسألة (٣٠١)

المجوزِّون للتعبد به قائلون بوقوعه، إلا داود الظاهري وابنه، والقاساني، والنهرواني،

فهم أنكروه سمعـًا.

وأمَّا القائلون فالأكثر بالسمع، وطائفة من الحنفية والشافعية بالعقل أيضـًا، واختاره «المُسلَّم».

ثم دليل السمع في «التلويح»: قيل: ظني، وقيل: قطعي.

وفي «المختصر»: الأكثر: قطعي، خلافـًا لأبي الحسين.

في «شرح الشرح»: هذا لا ينافي وجوب التعبد به عقلًا عنده؛ إذ الشي يجب أولًا ثم يقع.

في «المُسلَّم» ما يجب على الشارع يقع قطعـًا، فالأوجه أن القطع عنده بالعقل، وأمَّا السمعي فظني.

أقولُ: قد يكون حكم العقل بالوجوب ظنيًّا أيضـًا.

القاطعون: أوَّلًا: تواتر عن جم غفير من الصحابة العمل به عند عدم النص، وإن كان التفاصيل آحادًا، والعادة تقضي بوجود القاطع في مثله.

وثانيـًا: شاع العمل والاحتجاج به فيما بينهم بلا نكير، والعادة قاضية بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الدائمة وفاق.

في «شرح الشرح»: الدليل الأول تمسُّك بدليل قاطع يدل على ثبوته الإجماع القاطع، والثانِي بنفس الإجماع السكوتِي بمعونة كونه قطعيًّا بقضاء العادة.

أقـولُ: لا يخفـى أن المستدل به على وجود القاطع في الأول هو عمل الجم الغفير، وليس ذلك إجماعـًا فضلًا عن كونه قاطعـًا، ولو كان لما احتيج إلى اعتبار كونه كاشفـًا عن وجود قاطع آخر، إلا أن يراد بالإجماع اتفاق العظماء، وبالقاطع القطعي الثبوت.

وقد عدُّوا من حكم الصحابة بالقياس عدَّة صور:

منها: أنه قاس أبو بكر رضي الله عنه الزكاة على الصلاة في قتال بني حنيفة فاختلفوا ثم رجعوا إليه، قال الآمدي: فقاسوا خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخذ الزكاة.

في منهيات «المُسلَّم»: لا حاجة إلى هذا القياس بل يكفي قياس الزكاة على الصلاة.

أقولُ: المشهور أن بني حنيفة لم ينكروا الزكاة مطلقـًا، بل وجوب دفعها إلى أبي بكر

رضي الله عنه، فلا بدَّ ممَّا قال الآمدي.

ومنها: أن أبا بكر رضي الله عنه ورث أم الأم، دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى تشريكهما في السدس بالسواء.

ومنها: أن عُمر رضي الله عنه ورث المبتوتة أي المطلقة ثلاثاً في مرض الموت بالرأي.

ومنها: أنه شكَّ في قتل الجماعة بالواحد، فقال له علي رضي الله عنه: أرأيتَ لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم؟ فرجع إلى رأيه.

ومنها: أن عليًّا رضي الله عنه قاس الشارب على القاذف، وقيل: هو استدلال.

ومنها: أنه قال: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد.

ومنها: قاس ابن مسعود رضي الله عنه زوج المفوضة على زوج غيرها في وجوب كمال المهر بموتهما قبل الدخول، لكن على الأول مهر المثل، وعلى الثاني المسمى.

ومنها: أنَّهم اختلفوا في توريث الجد مع الإخوة على أقوال بآرائهم، وذلك أكثر، إلى غيرها ممَّا في المطولات وكتب السير.

وعورض بأنه ورد ذم عن أجلة الصحابة، فعن أبي بكر رضي الله عنه: «أي سماء تظلني، وأي أرض نقلني لو قلتُ في كتاب الله برأيي»، وعن عُمر رضي الله عنه: «إيَّاكم وأصحاب الرأي فإنَّهم أعداء السنن»، وعن علي وعثمان رضي الله عنهما: «لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى من ظاهره»، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرًا ممَّا حرمه الله، وحرمتم كثيرًا ممَّا أحل الله»؛ وعن ابن عمر رضي الله عنهما: «السنة سنة الرسول عليه وآله الصلاة والسلام، لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين».

وأجيب: أنه محمول على تصحيحه فيما لا يصح، كالمصالح المرسلة عند الأكثرين، وعلى تقديمه على النصوص توفيقاً.

وثالثاً: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، أي: اعتبروا الشيء بنظيره، وأثبتوا له حكمه لمشاركته له في مناطه، وسوق الآية وإن كان للاتعاظ لكن الاعتبار شامل له وللقياس الشرعي والعقلي، فيدل على القياس إشارةً، ولو سُلم اختصاصه بالاتعاظ

فيدل عليه دلالة؛ لأن فاء التفريع يدل على أن القصة المذكورة سابقاً علة لوجوب الاتعاظ، بناء على أن العلم بالسبب مطلقاً يوجب الحكم بالمسبب.

في «التوضيح»: لو لم يقدر هذه الكلية لم يصح التعليل؛ لأنه من جزئيات هذا الحكم الكلي، وإنما يصدق الجزئي إذا صدق الكلي، وإذا صدق ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية، ولمَّا كان هذا المعنى مفهوماً من لفظة فاء التعليل كان مفهوماً لغةً، فيكون دلالةً لا قياساً، فلا يلزم إثبات القياس بالقياس.

أقولُ: لو سُلم توقف الحكم الجزئي على الكل، فلا نسلم توقفه على ذلك الكلي، بل يكفي فيه أن العلم بكل موعظة يوجب الاتعاظ بها، ولئن اعتبر كلي أعم من هذا فليكن هو أن العلم بوجود السبب العقلي يوجب الحكم بوجود مسببه، لا السبب مطلقاً، فلا يلزم وجوب القياس الشرعي.

وأورد في «التلويح»: أن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة، غاية الأمر أن يكون لما قبل الفاء دخل فيما بعدها، فلا يدل على تلك الكلية، على أن ذلك التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء، فكيف يكون من دلالة النص التي يعرفها كل عارف باللغة؟

في «المُسلَّم» جواباً عن الأول: لو صحَّ هذا لصحَّ ثمَّ في الجزاء كالفاء؛ لأن الداخل في الجملة لا ينافي التراخي، بل الصحيح أن الفاء لا يستلزم الاستلزام لغةً كما في «الرضي».

أقولُ: لا يخفى أن عدم التنافي بين معنيي الكلمتين لا يقتضي صحة استعمال أحدهما في محل الأخرى، كما أن الجمع المطلق لا ينافي العلية التامة، مع أنه لا يصح استعمال الواو في الجزاء، وأن التتبع لموارد الاستعمال قاض بأن المذكور قبل الفاء قد لا يكون سبباً مستلزماً وحده، بل مع وجود شرط، أو عدم مانع، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦] الآية؛ فإن الأمر بالوضوء إنما هو بشرط الحدث وعدم المانع من استعمال الماء، وحينئذٍ فعلى تقدير التصريح بالكلية لا يلزم أن يكون العلم بوجود السبب مستلزماً للحكم بوجود المسبب مطلقاً، بل يجوز أن يكون بشرط ظهور السببية كما في الدلالة، لا عند خفائها كما في القياس.

ثم بعد اللتيا والتي إيجاب الحكم بوجود المسبب عند العلم بوجود السبب لا يستلزم إيجاب تحصيل الظن بالسبب بالنظر فيه في موضع الاشتباه، فلا يلزم وجوب القياس في الأحكام الشرعية.

ثـمَّ في «التلويـح»: قد يقال: لا عموم في الآية، ولو سُلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس، وما تعارضت فيه الأقيسة وصيغة الأمر يحتمل الندب، والمرة والخطاب للحاضرين فقط، والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة.

وجوابه أن (اعتبروا) بمعنى: افعلوا الاعتبار وهو عام، وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في القطعية، وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف ولفظ: (أولي الأبصار) يعم المجتهدين بلا نزاع، ولا عبرة بباقي الاحتمالات، وإلا لما صح التمسك بشيء من النصوص.

أقولُ: انتفاء هذه الاحتمالات في أكثر التنصوص معلومة بدلائل أخرى، كالإجماع فالملازمة ممنوعة.

ورابعًا: حديث معاذ رضي الله عنه، وهو أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال له: «فإن لم تجد؟» أي: سنة رسول صلى الله عليه وسلم؛ فقال: «أقيس الأمر بالأمر»؛ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله».

في «العضدي»: دلالته واضحة، إلا أن المتن ظني؛ لأنه خبر واحد، والمسألة أصولية فيبتني الاستدلال به على كفاية الظن فيها.

في «شرح الشرح»: والحق أنه لا يكفي، لكن في «التلويح»: أنه مشهور يثبت به الأصول.

وخامسًا: بما تواتر معناه من ذكره عليه الصلاة والسلام العلل للأحكام مثل: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، «أينقص الرطب إذا جف؟»، «فإنَّهم يحشرون»، «إنَّها من الطوافين»، «فإنه لا يدري أين باتت يده؟»، وفي الصيد وقع في الماء: «لا تأكل فلعل الماء أعان على قتله».

في «العضدي»: هذا ليس ببين الدلالة على المقصود؛ إذ يجوز أن يكون تعليلاته صلى الله عليه وسلم لبيان حكم الأحكام، لا لقياس عليها، ولذا جاز النص بالعلل القاصرة،

وكان الاستدلال بتنصيصه صلى الله عليه وآله وسلم على علل الأحكام بالنسبة إلى مانعي القياس المنصوص العلة مصادرة، وبالنسبة إلى غيرهم نصب الدليل في غير محل النزاع.

أقولُ: حاصله أنه على تقدير تمامه في المنصوص العلة لا يجري في غيره.

في «المُسلَّم»: لا يبعد أن يقال: من علم من عادته التعليل بعلل معقولة علم تصحيحه للسلوك بِهذا المسلك مطلقاً، كما في التجربيات.

أقولُ: نعم، ولكن لمن يساويه أو يدانيه، وأما لمن لا نسبة له إليه في جودة الرأي وإصابته فممنوعٌ.

في «المختصر» و«شرحه»: واستدل بأنَّهم ألحقوا كل زان بماعز رضي الله عنه، وهو قياس، ورُدَّ بأن ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»؛ ولإجماع الصحابة على أن حد المحصن هو الرجم.

المانعون: **أوَّلًا**: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]؛ وقال عزَّوجل: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وأجيب أن كلًّا منهما مخصوص لعدم وجود بعض الأشياء فيه قطعاً، أو المراد اشتماله على الجميع إجمالًا، فيكون فيه حكم القياس مجملًا، فيصير بالاجتهاد مفصلًا، على أنه لو تمَّ لدلَّ على نفي حكم السنة والإجماع، والمستدل غير قائل به.

في «التحرير» و«التقرير»: وأمَّا الجواب عنه على ما في «التوضيح» بكون القرآن دالًّا على حكم الأصل لفظاً، وعلى حكم الفرع معنًى فليس بتام، وإلا فكل قياس مفهوم موافقة مع أنه غير جار في السنة الربوية وغيرها، ممَّا ثبت حكمه بالسنة فقط.

وثانياً: قال عليه الصلاة والسلام: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان، فضلوا وأضلوا»، رواه البزار بسند لين، والدارمي، وأبو عوانة بسند صحيح.

وأجيب: بأنه إنكار لما فعلوه من نصب الشريعة بمحض الرأي جهلًا وتعصباً، لا لما نفعله من تعميم حكم النص لعموم علته.

وثانياً: أرشد الله تعالى إلى تركه فقال: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، ففيه أمر بالعمل بالإجابة في كل ما لم يحرم في كتاب الله.

وأجيب في «التوضيح»: بل أمر بالعمل بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ونحن نقول: بامتناع تحريم شيء ممَّا في الأرض بالقياس؛ لأنه في مقابلة النص.

وثالثاً: يعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا.

وأجيب في «المُسلَّم»: معارض بمثله، والحل أن المنع فيه التسوية والتخيير لا مطلقاً.

مسألة (٣٠٢)

النص على العلة هل يكفي في إيجاب تعدية الحكم على تقدير عدم التعبد بالقياس؟

فأحمد، والقاساني، والنظام، وأبو بكر الرازي، والكرخي، وأبو إسحاق الشيرازي رحمهم الله: نعم، وأبو عبد الله البصري: في التحريم فقط، والجمهور: لا.

وفي «التحرير»: الحنفية مكان الرازي والكرخي، واختار الإثبات على عكس «المختصر».

وفي «شرح الشرح»: محل النزاع أنه هل يكون إذناً بالقياس المخصوص؟ وإن عدم شرعه كليًّا.

المثبتون: **أوَّلاً**: ذكر العلة يفيد تعميم الحكم عرفاً، كقول الأب لابنه: لا تأكله؛ لأنه مسموم.

وأجيب: أنه بالقرينة الدالة على نَهيه عن كل مضر، وهو وفور شفقته.

وأورد قول الطبيب: لا تأكله لبرودته أو حموضته.

أقولُ في المثالين: أنه علة عقلية يستبدل العقل بمعرفة إيجابها لحكمها، ففي كل قرينة عقلية.

وثانياً: لو لم يعم الحكم، لغا ذكر العلة.

وأجيب: قد يكون الفائدة بيان الحكمة.

وفي «المُسلَّم»: لو لم يعم لزم التحكم؛ لأن الظاهر استقلالها.

أقولُ: للخصم أن يمنع الظهور لكثرة العلل الغير المستقلة، إلا أن يقال: يكفي للظهور الأكثرية.

وثالثـًا: حرمة الخمر لإسكارها بمعنى علة الحرمة الإسكار، وهذا يوجب التعدية اتفاقـًا.

وأجيب: بمنع اتحاد المعنى، فإن المعرف باللام للعموم والإضافة إلى الخمر يفيد علية الخاص، فلا يلزم علية العام.

في «المُسلَّم»: هذا في غاية الضعف؛ لأن الكلام في العلة المتعدية كقول الطبيب.

أقولُ: إن أراد العلة التي ثبت عليتها على العموم فغير محل النزاع، وإن أراد العلة المحتملة لعموم العلية فلا يفيد تعين هذا الاحتمال.

النافون: **أوَّلًا**: في «المختصر» من قال: أعتقت غانمـًا لحُسن خلقه، لا يقتضي عتق كل حسن الخلق، ولو كان ذكر العلة يفيد العموم لاقتضى ذلك.

وأجيب في «العضدي» بمنع الملازمة، إنما يلزم لو كان الإفادة بنفس الصيغة، والخصم لا يقول به بل بطريق القياس.

في «التقرير»: نقل الغزالي، والآمدي عن النظام القول بالإفادة بطريق عموم اللفظ، فيتمُّ الدليل إلزامـًا عليه.

وفي «المُسلَّم» جوابا عن الدليل أخذًا من «العضدي»: لا يلزم من حجية إيجاب الشارع حجية إيجاب شخص على نفسه، اللَّهم إلا أن يكون بالصيغة، وهو ممنوع، على أن للنظام أن يفرق بين المنطوق والمحذوف.

أقولُ: ليس في قوله: اعتقت إيجاب على نفسه بل إيقاع، فلو اقتضى العموم لاقتضى عموم الإيقاع فعتقوا، وإنما ذلك لو كان الكلام في نحو: لله عليَّ أن أعتق، والفرق بين المنطوق والمحذوف إنما يجدي النظام لو قال بالحذف في الكلام، وذا لم ينقل عنه.

وثانيـًا: في «التحرير»: الدليل على الوجوب إمَّا الأمر أو الإخبار، وكلاهما منتف.

وأجيب في «التحرير»: النصُّ على العلة يفيد إيجاب اعتبارها، وترتيب الحكم عليها في كل محل.

أقولُ: ظاهره منع للحصر، ويحتمل أنَّ النص على العلة أمر أو إخبار معنًى.

البصري: من ترك أكل شيء لإضراره دلَّ على تركه كل مضر، بخلاف من أعطى فقيرًا لفقره أو للثواب، حيث لا يدل على إعطائه كل فقير، وإحرازه كل ثواب.

وأجيب في «العضدي»: بأن إفادة العموم في الترك بقرينة كون ترك المضرات كلها مركوز في الطبائع.

أقولُ: الظاهر في الدليل: من منع أكل شيء لأذاه، دل على منع كل مؤذ، بخلاف من أمر بفعل لتحصيل نفع، وفي الجواب نحوه.

وفي «المُسلَّم» جواباً: إيجاب كل شيء تحريم لضده، فتركه كالنهي.

أقولُ: حاصل الدليل أن تحريم شيء لمضرَّة يوجب تحريم كل ما فيه تلك المضرة، وأمَّا إيجاب الفعل لمصلحة فلا يوجب فعل كل ما فيه تلك المصلحة، والسرُّ فيه أن السلامة متوقفة على اجتناب كل المضرات وهو ممكنٌ.

وأمَّا تحصيل جميع المصالح فلا مناط للنجاة، ولا ممكن، فالفرق معقول لا يقدح فيه كون إيجاب الشيء تحريماً لضده.

مسألة (٣٠٣)

لا يجري في الحدود والكفارات عند الحنفية، **أوَّلًا**: لاشتمالها على تقديرات لا يعقل معناها كعدد الجلدات المائة والثمانين، وعدد المساكين المطعمين العشرة والستين.

وأجيب: بعض أحكامها ممَّا يعقل، ولا نقول بالقياس إلا فيه، كالقتل بالمثقل عليه بالمحدد، والنباش على السارق، وأمَّا غير معقول المعنى فخارج عن محل النزاع مطلقاً.

وثانياً: لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» واحتمال الخطأ في القياس شبهة.

وأجيب: بالنقض بخبر الواحد والشهادة.

ورُدَّ بأن بعض الحنفية لا يقبلون خبر الواحد في الحدود، وأمَّا الشهادة فإنما تقبل للنص.

الجمهور: أوَّلًا: الصحابة حدوا في الخمر بقياس علي رضي الله عنه.

وأجيب: بل بالإجماع، ولا يلزم منه الجواز مطلقـاً.

أقولُ: الإجماع لكونه مستندًا إلى القياس دليل على صحته، وهو المطلوب.

في «المُسلَّم» علاوة للجواب: على أنه كان باجتماع أدلة سمعية عليه عندنا.

أقولُ: لو كانت لما احتيج إلى القياس.

وثانيـاً: أدلة حجية القياس غير مختصة بغير الحدود والكفارات.

أجيب في «المُسلَّم»: بل مخصوصة بعدم المانع فإنه عقلي.

أقولُ: إن أراد بالمانع وجوب الدرء بالشبهة فشرعي، والتخصيص بالدليل الشرعي يقتضي الظنية، وإن أراد الاشتمال على تقديرات غير معقولة فقد عرفتَ ما فيه.

وثالثـاً: القياس يفضي إلى الظن في الحدود كما في غيرها، فيجب العمل به فيها أيضـاً.

في «العضدي»: لا يقال: هذا قياس في الحدود فيلزم الدور، لأنا نقول: بل قياس للقياس في الحدود عليه في غيرها، وليس من المتنازع فيه، أو نقول: إنما نثبت وجوب العمل بالقياس فيها بالاستقراء والإجماع الدال على وجوب العمل بالظن.

مسألة (٣٠٤)

هل يجري في العلل؟ ففي «العضدي»: أكثر الشافعية: نعم، والقاضي الدبوسي وغيره من الحنفية: لا، وهو المختار.

فأوَّلًا: لأن الوصف الجامع بين الوصفين الأصل، والفرع مناسب مرسل فلا يعتبر.

أمَّا الأول: فلأن معنى هذا القياس اعتبار وصف ما، كاللواطة سببـاً لحكم كوجوب الحد لتحصيل الحكمة، كالزجر عن سفح الماء في محل محرم مشتهى كما جعل الزنا سببـاً له لذلك، ولم يشهد أصل هذا الاعتبار، أي: لم يثبت محل يتحقق فيه سببية اللواطة،

ولا معنى للمناسب المرسل إلا ذلك.

وأمَّا الثانِي: فلما مرَّ من الدليل على عدم اعتبار المرسل.

وثانيًا: لأن علة سببية الأصل قد يكون قدرًا من الحكمة غير موجود في الفرع لتغاير الوصفين وعدم انضباط الحكمة، حتى يعين له قدر يحكم بعليته ظنًّا.

وثالثًا: لأن الحكمة المشتركة إمَّا ظاهرة منضبطة صالحة لجعلها مناطًا للحكم، فيستغنِي بها عن إثبات سببين، فلا قياس، أوْ لا، فإمَّا أن يكون لها مظنة تنضبط هي بها فكذلك، أوْ لا، فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة، فالقياس بلا جامع.

المثبتون: ثبت قياس المثقل على المحدد واللواطة على الزنا، وهذا إنما يتمُّ على القائل به كابن الحاجب، لا غيره كالحنفية.

وأجيب: بأنه ليس بمحل النزاع؛ إذ السبب واحد وهو القتل العمد العدوان، والإيلاج في فرج محرم، وكذا الحكم والحكمة.

ثم في «التوضيح» بعد ما ذكر أنه لا يصح التعليل لإثبات العلة أو صفتها، أو الشرط أو صفته، أو الحكم أو صفته، وإنما التعليل للتعدية: هذا مذكور في «أصول فخر الإسلام»، ولم أدر ما مراده؟ فإن أراد أن القياس لا يجري في هذه الأمور أصلًا ولو كان له أصل، فهذا غير صحيح كما صرَّح بنفيه هو في آخر الباب، وإن أراد أنه لا يجري فيها إلا بشرط وجود الأصل، فلا معنى لتخصيصها بِهذا الحكم؛ إذ وجود الأصل شرط للقياس مطلقًا كما يفصح عنه تعريفه.

والحق في إثبات العلة أنه إن ثبتَ أن عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل؛ فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته، لكن هذا لا يكون إثبات العلة بالقياس، وإن لم يثبت ذلك فلا يصح؛ لأنه يكون تعليلًا بالمرسل، وهذا هو المختلف فيه.

وفي «التلويح»: صلوح المعنى الآخر للعلية أن يكون مؤثرًا أو ملائمًا، فإن صلح كان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك، وقد ثبتَ عليته بالتأثير أو الملائمة، فلا حاجة إلى القياس، وإن لم يصلح بأن كان مناسبًا فقط لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه هذا المعنى المناسب، قياسًا على العلة الثابتة؛ لأنه تعليل بالمرسل، وهذا هو

المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس، فيجوز عند القائل بالعلل المرسلة، لا عند شارطي التأثير، والملائمة.

أقولُ: على القول بالمرسل يكون المعنى المشترك علة للحكم أينما وُجد، فلا يحتاج إلى إثبات علية ما وجد فيه ذلك المعنى بالقياس، فقد آل البحث إلى أن إثبات العلة بالقياس ليس له معنى معقول يصلح أن يكون محلًا للنزاع.

وبهذا ظهر أن ما في «المُسلَّم»: الحق أن القياس في العلل كالقياس المتفق عليه في اشتراط التأثير، أو كفاية المناسبة، أو تجويز الإرسال؛ لأن الفرق تحكم، إلا أنه لا إلحاق على الأخيرين لاستقلال المسلك بإثبات علية الفرع.

ومثال ذلك قياس علي رضي الله عنه السكرَ على القذف بجامع الافتراء، وقياس الردة على السرقة للحكمة الضرورية كلام ظاهري.

تقسيمات للقياس

قسمه الشافعية باعتبار القوة

إلى جلي: علم فيه إلغاء الفارق، كالأمة على العبد في أحكام العتق، كالتقويم على المعتق للبعض لتضمينه بقيمة حصة شركائه، فإن الفرق بالذكورة والأنوثة غير معتبر شرعًا قطعًا.

وإلى خفي: يكون نفي الفارق فيه مظنونًا، كالنبيذ على الخمر في حرمة القليل، لجواز اعتبار خصوصية الخمر فيها، كما قالت الحنفية.

وقسمه بعضهم بِهذا الاعتبار إلى جلي: وهو قياس الأولى كالضرب على التأفيف، **وواضح**: وهو المساوي كإحراق مال اليتيم على أكله، **وخفي**: وهو الأدنى كالتفاح على البُرِّ في باب الربا.

وباعتبار العلة إلى قياس علة صرِّح فيه بها، وقياس دلالة دلَّ عليها بملازمها، كالنبيذ على الخمر للرائحة المشتدة، وكقطع الجماعة بالواحد على قتلهم به، بجامع وجوب الدية، وهو دليل القصاص؛ لأنهما موجبان متلازمان للجناية بالنظر إلى اختلافهما

عمدًا وخطأ.

وقياس في معنى الأصل، وهو ما يجمع فيه بنفي الفارق ولو ظنًّا، كإلغاء كون المجامع أعرابيًّا، والمجامعة أهلًا اتفاقـًا، وكون المفطر جماعـًا عند الحنفية، فيجب الكفارة بعمد الأكل.

وقسمه الحنفية إلى جلي متبادر إلى الأفهام، وخفي يقابله، والثاني الاستحسان، فهو القياس الخفي الواقع مقابلًا لقياس آخر ظاهر.

وقد يقال: الاستحسان لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر من نصٍّ كالوارد.

في «المُسلَّم»: أو إجماع كما في الاستصناع، أو ضرورة كما في طهارة الحياض والآبار، فمن أنكر الاستحسان قائلًا: من استحسن فقد شرع لم يعرف المراد به.

وبالجملة: فلا استحسان خارجـًا عن أدلَّة الشرع، ولذا قال ابن الحاجب: لا يتحقق استحسان مختلف فيه.

ثم هو إن كان قياسـًا تعدى، وإلا فلا، فإيجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل قبض المبيع يتعدي إلى وارثيهما، وإلى الإجارة لكونه استحسانـًا بالقياس؛ لأن البائع ينكر وجوب التسليم، وأمَّا بعد القبض فلا؛ لأنه بالنصِّ على خلاف القياس؛ إذ المشتري لا دعوى له حتى يتوجه اليمين إلى البائع.

وأورد: أن بينة المشتري مقبولة وهو فرع الدعوى.

أقولُ: البينة حجة شرعت للإثبات، فتصلح حجة للدفع بالأولى، ولكن لا تقبل من المنكر؛ لما أن النفي لا يحيط به علم الشاهد، إلا إذا كان إنكاره في ضمن إثبات، كما في ما نحن فيه، فإن المشتري ينكر زيادة الثمن في ضمن دعوى العقد بالأقل، وهذا القدر من صورة الدعوى يكفي في قبولها، وأمَّا اليمين فإنما شُرعت ضرورة الاحتياج إلى دفع مطالبة المدعي، ولا مطالبة إلا في حقيقة الدعوى فلا يكفي لها صورتها.

وما في «التقرير» في وجه الفرق: أن المدعى عليه واقف على حقيقة الحال فلم يكتف بصورة الدعوى، بخلاف البينة؛ إذ لا وقوف لهم على حقيقة الدعوى، فاكتفى بصورتها.

ففيه: أن الواقف على الحقيقة أولى بأن يكتفى فيه بصورة الدعوى، حتى يتوجه عليه

اليمين.

ثم قسَّموا الاستحسان إلى ما قوي أثره، وإلى ما ظهر صحته وخفي فساده، والقياس إلى ما ضعف أثره، وإلى ما ظهر فساده وخفي صحته.

في «التلويح»: الصحة تقارب الأثر، والضعف يقارب الفساد، وبهذا ظهر تقابل قسمي كل منهما.

والمراد بظهور الصحة في الاستحسان هو بالنسبة إلى الفساد، وبخفاء الصحة في القياس هو أن ينضم إليه معنى دقيق يؤرثه قوةً ورجحاناً.

فأول الأول مقدم على أول الثانِي، وكذا ثانِي الثانِي على ثانِي الأول.

فالأول: كسؤر سباع الطير نجس قياساً على سؤر سباع البهائم؛ لأن السؤر معتبر باللحم، وطاهر استحساناً كسؤر الآدمي والمأكول اللحم، لضعف علة القياس في الفرع، وهو مخالطة اللعاب النجس؛ لما أن سباع الطير تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر، فكان كسؤر الآدمي، وهذا أقوى؛ لأن تأثير ملاقاة الطاهر في بقاء صفة الطهارة أشد.

في «التلويح»: إلا أنه يكره؛ لما أنَّها لا تحترز عن الميتة أو النجاسة كالدجاجة.

وفي «التقرير»: إن كانت مضبوطة تغذي بالطاهر فقط لا يكره، كما هو مروي عن الشيخين، واستحسنه المتأخرون، وإن كانت مطلقة يكره؛ لأنَّها لا تتحامي الميتة.

وقال أبو يوسف في رواية الأصول: ما يقع على الجيف منها سؤره نجس؛ لأن منقاره لا يخلو عن النجاسة عادةً.

وأجيب: بأنَّها تدلك منقارها بالأرض بعد الأكل فتطهر.

والثانِي: كسجدة التلاوة، فالقياس أن يؤدي بالركوع في الصلاة؛ لأن المقصود بها التعظيم مخالفة للمتكبرين، وهو يحصل بالركوع، ولذا أطلق عليها في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤]، وهذه صحته الخفية، وفساده الظاهر لزوم تأدي المأمور به بغيره، والاستحسان أن لا يؤدي كما هو قول الأئمة الثلاثة، قياساً على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه، وهذه صحته الظاهرة، وفساده الباطن أنه قياس مع الفارق؛ لأن كلًّا من الركوع والسجود مطلوب في الصلاة بطلب يخصه، قال الله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ

وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧]، فامتنع تأدي أحدهما في ضمن الآخر، لفوات الجمع المأمور به، بخلاف سجدة التلاوة حيث طلبت وحدها، مع ظهور أن المقصود بها هو إظهار التعظيم ومخالفة المستكبرين، وهو يحصل بالركوع، ولكن لمَّا لم يعرف قربة خارج الصلاة تعيَّن فيها.

في «التحرير»: ونظر في أن ذلك ظاهر، وهذا خفي، فإن منع تأدي المأمور به بغيره أظهر من جوازه، وحينئذٍ فالمنع قياس رجح الاستحسان عليه.

ثمَّ الحق كما في «التوضيح»: عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان، وعكسه بالقياس، بل كل منهما ينقسم باعتبار إلى قوي الأثر وضعيفه، فصور التعارض أربع: القويان، والضعيفان، والقياس القوي والاستحسان الضعيف، وعكسه.

ولا يرجح الاستحسان إلا في الأخيرة، وأمَّا في الأوليين فإمَّا أن يرجح القياس لظهوره أو يسقطا، وفي «التوضيح»: في الأولى يرجح للظهور، وفي الثانية الاحتمالان.

أقولُ: تحكم، اللّهم إلا أن يقال: إن الضعيف يميل إلى السقوط بأدنى سبب.

وفي «المُسلَّم»: في الترجيح بالظهور نظر، بل إنما يرجَّح بالمرجحات الآتية إن أمكن.

أقولُ: الظهور مرجح ظاهر، فإن الظاهر أنسب في العقول وأقرب إلى القبول.

وأمَّا في الثالثة فيرجح القياس قطعاً، وما قال فخر الإسلام: سمَّينا ما ضعف أثره قياساً، وما قوي أثره استحساناً، فمشكل كما في «التلويح».

وما في «المُسلَّم»: إمَّا مؤول، أو اصطلاح منه فقط، فبعيدٌ.

وباعتبار آخر كل منهما صحيح الظاهر والباطن، أو فاسدهما، أو فاسد الظاهر صحيح الباطن، أو بالعكس، فصور التعارض ست عشرة من ضرب أربعة في أربعة.

في «التوضيح»: الأول من القياس راجح مطلقاً، وثانيه مردود، بقي الأخيران فالأول من الاستحسان راجح عليهما، وثانيه مردود، بقي الأخيران فالتعارض بينهما وبين أخيري القياس إن وقع مع اختلاف النوع، فما هو فاسد في بادي النظر صحيح عند الإمعان، راجح على عكسه، ومع اتحاد النوع إن أمكن فالقياس أولى، لكن الظاهر امتناع تعارض

الصحيحين باطناً والقويين أثرًا، وإلا لزم التناقض في حكم الشرع.

أقول: الظاهر أن صحة القياس ولو باطناً لا يستلزم مطابقة حكمه للواقع، كما أن صحة الحديث بالمعنى المصطلح عليه لا يقتضي ثبوته في الواقع، ولذا جاز التعارض بين حديثين صحيحين.

وبالجملة: فامتناع التعارض إنما هو في الأدلة القطعية، لا الظنية.

الترجيحات القياسية

يقدم قطعي العلة إجماعاً على ظنيِّها، ومنصوصها صريحاً على المنصوص بالإيماء، وفيها مراتب، فيقدم الأقوى على الأضعف، وما بالإيماء على ما بالمناسبة، وعكس البيضاوي، وإذا اتفقا في المناسبة فالعين في العين أولى من الجنس في العين، وهو من عكسه، وعكس ابن الحاجب، وكل منهما من الجنس في الجنس، والقريب من البعيد، والمركب من البسيط، والأكثر تركيباً من الأقل، وإن تساويا فالترجيح بالأجزاء.

ثم المظنة تقدم على الحكمة عند الشافعية.

وفي «التحرير»: ويجبُ اشتراط عدم انضباطها، وقيل: لا يصح التعليل بالحكمة إلا بشرط انضباطها، والوصف الوجودي على العدمي، قيل: والعدمي على الحكم الشرعي، وظاهر «التحرير»: أن الوجودي والشرعي سواء، والبسيط على المركب.

وعند الحنفية هما سواءٌ، وعليه إمام الحرمين في «برهانه».

والشافعية الإخالة على الدوران، والسبر عليهما، لما فيه من التعرض لنفي المعارض.

والبيضاوي: الدوران على السبر، لزيادة الانعكاس.

وفي «التحرير»: هو باطل؛ لأن الانعكاس ثابت في السبر أيضاً، للحصر مع زيادة نفي المعارض، وفي «التقرير»: الانعكاس غير لازم للحصر، نعم يمكن ترجيح السبر بأن نفي المعارض شرط اتفاقاً، والانعكاس مختلف فيه.

ثـم الضرورية على الحاجية، وهي على التحسينية، ومكمل كل مثله، ويقدم حفظ

الديـن، ثـم النفس، ثم النسـب، ثم العقل، ثم المـال، وقيل: يقدم هذه الأربعة على الدين؛ لأنَّهـا حق العباد، وبنـاءه على التضيـيق والمشـاحة، وأمَّـا حـق الله تعالـى فعلـى التيسير والمسامحة، ولذا قدم القصاص على قتل الردَّة، فيسلم إلى الولي لا الإمام، ويترك الجُمعة والجماعة لحفظ المال، ولأبي يوسف بقطع الصلاة لدرهم.

ورُدَّ: بأن في القصاص حقه تعالى، ولذا يحرم قتل النفس، نعم الغالب فيه حق العبد، والتسليم إلى الوليِّ جمع بين الحقين؛ لأن مقصود الشـارع ليس إزهاق الـروح بذاته، بـل تطهير الأرض عـن المفسدين، فيحصل مقصوده بقتـل الولي الـذي يقصد التشـفي باسـتيفاء موليه، بخلاف العكس، وتـرك الجُمعـة والجماعة إلى خلف ليس مـن التقديم المبحوث عنه.

وأمَّا ترجيح أحد قياسين بترجيح دليل أصله فإنما هو للنص بالذات وله بالعرض.

وفي البـاب مرجِّحـات آخر يغنِي ظهورهـا عن ذكرها، وقـد تـتعارض المرجحات، فيحتـاج إلى ترجيح.

وأصـل البـاب كلـه تقديـم غلبة الظـن، والحنفيـة اعتادوا ذكـر أربعة مـن المرجحات صحيحة، وأربعة فاسدة، أمَّا الصحيحة فقوة الأثر، والثبات على الحكم، وكثرة الأصول، والعكـس، وأمَّـا قـوة الأثر فكما ذكر في القياس والاستحسـان، ومنه جـواز نكاح الأمة مع طول الحرة للحر قياساً على العبد.

وقال الشافعي: لا يجوز قياساً على من تحته حرَّة، بجامع إرقاق الماء مع غنيته عنه.

في «التحرير» وفاقـاً «للتوضيح»: قياسـنا أقوى؛ لأن أثر الحرية في اتسـاع الحل أقوى مـن الـرق تشـريفـاً للحـر، ولـذا نصـف الرقيـق في النـكاح، والطـلاق، والعـدة، والقسـم، فالتضيـيق للحر مـع التوسـيع للعبـد قلـب المشـروع وعكـس المعقـول.

وأمَّا الإرقاق بمعنى التسبب لوجود الولد الرقيق، فالمنع منه ممنوعٌ، لانتقاضه بالعبد الواجـد لطـول الحـرة، فإن مـاءه الـذي يخلق منه الولـد في الحرة حـرٌّ، وإنما يجـيء الرق مـن الأم، علـى أن تضيـيع المـاء بالعزل دون الإرقاق وهو مشـروعٌ، وكـذا نكاح الصغيرة، والعجوز، والعقيم.

في «التلويح»: رُبَّما يجاب بأن التضييق هنا من باب الكرامة، حيث منع الشريف من تزوج الخسيس، كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم.

في «المُسلَّم»: مدفوع بأنه لا خسة كالكفر، وقد جاز نكاح المسلم للكتابية مع طول المُسلمة اتفاقاً.

أقولُ: بناء أمر المناكحات على اعتبار العرف والعادة، ولذا اعتبر فيها الكفاءة شرعاً، وطبائع الأحرار تستنكف عن استفراش مملوكة الغير، وتعريض الأولاد للاسترقاق، وتتعيّر بذلك، بخلاف الكافرة، والمروءة تقتضي ترك ما يعير به عادةً فوضح الفرق.

ومنه قياس مسح الرأس على الخف بعلة المسح، فلا يثلث أقوى من قياسه على الغسل بعلة الركنية فيثلث؛ لأن تأثير الركنية في التثليث لو سُلم، فتأثير المسح في نفيه أقوى؛ إذ تشريع المسح مع إمكان الغسل سيِّما مع عدم الاستيعاب ليس إلا للتخفيف.

وأمَّا الثبات على الحكم فكثرة اعتبار الشارع للوصف فيه، كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول، كالتيمم، ومسح الجبيرة، والجورب، والخف، بخلاف المعقول كالاستنجاء بالحجر ونحوه؛ إذ التكرار مؤثر في حصول التنقية.

وأمَّا الركن فإنما ثباته في الإكمال، وهو هاهنا بالاستيعاب.

وأمَّا كثرة الأصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه، فقيل: لا ترجح؛ لأن كل أصل كعلة، فيكون كترجيح القياس بالقياس، والمختار للجمهور: نعم؛ لأن مرجعة اشتهار الوصف كالخبر المشهور، ولا تعدد للقياس لاتحاد الوصف.

في «التوضيح» تبعاً لفخر الإسلام: الثالث قريب من الثاني.

وفي «التلويح»: لأن ثبات الوصف على الحكم إنما يكون بوجوده معه في صور كثيرة، بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير، لكن شدة الأثر بالنظر إلى الوصف، وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم، وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل، فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار، ولهذا قال شمس الأئمة: ما من واحد من هذه الثلاثة إذا قررته في مسألة إلا ويمكن تقرير الآخرين فيها، وقال المصنف - يعنِي الصَّدر -: إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع الوصف بنوعه أو جنسه في نوع الحكم، فهو مستلزم لشهادة الأصل، فقوة الثبات

تستلزم كثرة شهادة الأصل، وإذا كان باعتباره إيَّاه كذلك في نوع الحكم أو جنسه، فلا استلزام بينهما، بل عموم من وجه.

في «المُسلَّم»: الحق أن الثالث أعمُّ، فإن الثبات على الحكم بعينه إنما هو إذا كان التأثير لجنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم، وأمَّا إذا كان في جنسه فذلك كثرة الأصول فقط، وأمَّا التفرقة بالاعتبار بينهما فغلط، ألا ترى أن المسح أقوى في التخفيف، ولو عدم النظائر، بل القوة عبارة عن قوة المناسبة بحيث يكاد العقل يحكم بعليته ولولا الشرع، كما قيل في الإسكار للحرمة.

أقولُ: كون الثالث أعم مطلقاً على الوجه الذي ذكره، إنما يصح على أن يكون المراد منه أعم من كثرة أصول نوع الحكم أو جنسه، والمتبادر منه هو الأول فقط، كيف لا؟ وقد فسَّروا شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه، يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه، وعلى هذا فإن أريد بالثبات على الحكم الثبات على نوعه كما هو الظاهر، فشهادة الأصل أعم منه مطلقاً؛ لأنَّهم فسَّروه باعتبار الشارع الوصف في الحكم، ومجرَّد وجود الأصل للحكم لا يستلزم اعتبار الشارع للوصف فيه، وإن أريد الثبات على الحكم بنوعه أو جنسه فبينهما عموم من وجه، هذا ما أراده الصدر.

وأمَّا كون الفرق بين الثلاثة اعتباريًا، فإمَّا المراد الفرق في مادة الاجتماع، أو بناءً على إرادة العموم في الجميع.

وما ذكره من أن قوة التأثير عبارة عن قوة المناسبة فخلاف الاصطلاح، فإن التأثير أخص من المناسبة، فقوته أخص من قوتها، ولا يتحقق بدون النظائر، فالتغليط ليس في موقعه.

وأمَّا العكس فكما في قياس مسح الرأس على مسح الخف في عدم التكرار، فإن المسح منعكس؛ إذ كلما ليس يمسح يسن تكراره، بخلاف قياسه على الغسل؛ لأن الركن غير منعكس؛ إذ بعض ما ليس بركن فمكرَّر كالمضمضة، وهذا أضعف المرجحات لجواز ثبوت الحكم بعلل شتَّى.

وفرع على ما سلف من عدم الترجيح بكثرة الأدلة والرواة، أن لا يرجح قياس بآخر

مخالف له في العلة فقط على معارضه، وكذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً، فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين ما يشفعان فيه من الدار المشتركة، خلافاً للشافعي.

له: أن الشفعة من مرافق الملك، كالولد والثمرة، فينقسم بقدر الملك.

أجيب: بأن ذلك في العلل المادية، وهذه كالفاعلية، وقد جعل الملك قليلًا أو كثيرًا علة للشفعة، فجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي، كذا في «التحرير».

وفي «المُسلَّم»: فيه ما فيه، وفي «منهياته»: إشارة إلى أن تعليل الشافعي ليس من ترجيح علة بأخرى، بل من تقسيم أجزاء المعلول على أجزاء العلة، ومحل النزاع أن علية الملك لحق الشفعة، أهي كالعلة المادية أم كالفاعلية؟

أقولُ: وإنما يكون ترجيحاً لو خصَّ الشفعة بمالك الأكثر.

وأمَّا الفاسدة:

فمنها: كثرة العلة، وقد عرفتَ.

ومنها: غلبة الاشتباه، أي: كون الفرع له بأصل، أو بأصول وجوه شبه، فلا يرجع على ما له به شبه واحد.

وعن كثير من الشافعية: نعم، ونقل عن الشافعي أيضاً: وهذا راجع إلى سابقه؛ لأن كل شبه علة على حدة، كما لو قيل: الأخ كالأبوين في المحرمية، وكابن العم في حل الحليلة، والزكاة، والشهادة، والقصاص، فلا يعتق بالملك كابن العم.

ومنها: زيادة التعدية، كالطعم يعم القليل دون الكيل، ولا أثر له، بل لقوة التأثير.

ومنها: البساطة كالطعم على الكيل والجنس، ولا أثر له أيضاً؛ لما عرفتَ.

في «المُسلَّم»: مع أن «المختصر» و«المطول» في البيان والعبرة للمعاني، كذا في «البديع».

أقولُ: إذا عزلنا النظر عن البيان صرفاً له نحو المعاني صرفةً، وجدنا فيها بسيطاً، ومؤلفاً مختصرًا، ومطولًا، وأطول، كما يتعارفه أهل المنطق والكلام، والكشف عن أحوال المعاني ومقاماتها بالتحقيق أولى من تقليد ما في البديع.

فصل: الأسئلة الواردة على القياس

وهي أجناس أدرجوها في أنواع على عكس اصطلاح المنطقيين.

في «العضدي»: الأنواع سبعة؛ لأن المستدل بالقياس وبغيره يلزمه تفهيم ما يقوله سيَّما مدعاه، وإذا اندفع إلى القياس فلا بد من تمكنه منه بعدم ما يمنعه من نصٍّ أو إجماعٍ، ثم من إثبات مقدماته وهي حكم الأصل وعلته، وثبوتها في الفرع، ومن أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع، وأن يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه، فهذه سبعة مقامات، يتوجَّه على كل منها نوع من الاعتراض، وتحت كل نوع جنس، أو عدة من الأجناس، جميعها راجعة إلى منع أو معارضة كما في «المختصر» و«التحرير»؛ لأن الدليل شاهد، فإن صلح للشهادة بصحة مقدماته، ونفذت شهادته بعدم ما يعارضه ترتب عليه حكمه.

فالاعتراض عليه إما بمنع مقدمة منه، أو بإيراد معارض له، وما سوى ذلك غير قادح في المقصود منه، فلا يُسمع.

وأمَّا النقض ففي «العضدي»: داخل في المنع؛ إذ قد يمنع تفصيلًا وقد يمنع إجمالًا.

وأورد عليه في «حواشي المُسلَّم»: أن المنع التفصيلي طلب للدليل والإجمالي إبطال، فلا مشترك بينهما.

أقولُ: كل منهما رد وإنكار، لكن أحدهما بتجويز النقيض، والآخر بالجزم به، على أن النقض الأصولي كأنه منع للعلية بسند التخلف.

ولنورد أنواع الاعتراضات على ترتيب ما ذكر من المقامات:

النوع الأول: ما يتعلق بتفهيم المراد، وهو جنس واحد؛ إذ لا يتصور فيه إلا الاستفسار، وهو طلب تفسير اللفظ عند خفائه لإجمال أو غرابة، وإلا فالطلب تعنت مردود؛ إذ هو تفويت للمقصود.

ولنعم ما قال القاضي: كل ما تمكَّن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.

وإن أنكر المستدل الإجمال فعلى المعترض بيانه بصحة إطلاقه لمعنيين، ولا يكلف

بيان تساوي الإطلاقين وإن كان ذلك شرط الإجمال؛ لأنه عسير، فلو كلف به سقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم؛ ولأنه يخبر عن نفسه بعدم فهم المراد فيصدق بعدالته، ويكتفي ما يدفع ظن تعنته.

النوع الثاني: ما يمنع التمكن، إمَّا من القياس مطلقاً لكونه في مقابلة النص أو الإجماع، ويسمى فساد الاعتبار، أو من قياس مخصوص لكون الجامع فيه ممَّا ثبت بنصٍّ أو إجماع اعتباره في نقيض الحكم المطلوب، ويسمى فساد الوضع.

ويُجاب فساد الاعتبار بالطعن في سند النص إن لم يكن كتاباً ولا سنةً متواترةً، أو بمنع ظهوره فيما يدعيه المعترض، أو بأنه مؤول الدليل، على أن فيه تخصيصاً أو تجوزًا أو إضمارًا، أو بالقول بموجبه، بمعنى أن مدلوله لا ينافي حكم القياس، أو بمعارضته بمثله، ولا يجب بيان تساوي النصين في القوة؛ إذ لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح وهو كالمتعذر، اللّٰهم إلا أن يكتفي بأن الأصل عدم المرجح، نعم للمعترض أن يرجح نصه بسبيله، فيسقط المعارضة.

في «العضدي»: وليس له أن يعارض بنص آخر حتى يسلم الأول؛ إذ النص الواحد يعارض نصين كشهادة الاثنين شهادة الأربع، وبالجملة فلا ترجيح بالكثرة في جنس واحد من الأدلة، بل في جنسين، فلا يعارض نصٌّ نصًا وقياساً؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى القياس عند تعارض النصوص مطلقاً.

أقولُ: هو ادعاء للإجماع، ولا بُدَّ له من ثبوت.

ثم قال: لو قال المستدل: عارض نصك قياسي فسلم نصي لم يجز؛ لأنه انتقال في المناظرة - يعنِي من القياس إلى النص - وهو قبيح.

وفي «التحرير»: لأنه اعتراف بفساد الاعتبار.

وفي «المُسلَّم»: لأن الضعيف - يعنِي نحو القياس - يضمحل في مقابلة القوي - يعنِي كالنص - فلا يعارضه، ولكن رُبَّما يرجح المساوي كالعدالة مع الإسلام.

أقولُ: في «العضدي» بعد تعداد الأجوبة الخمسة المذكورة لفساد الاعتبار:

والسادس أن يبين أن قياسه ممَّا يجب ترجيحه على النص، إمَّا لأنه أخص منه، فيقدم لما مرَّ في تخصيص النص بالقياس، وإمَّا لأنه ممَّا ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع، ومثله مقدم على النص، وقد سلمه في «المُسلَّم»، وعلى هذا جاز أن يكون معارضاً بالأولى.

مثال فساد الاعتبار: ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في محله، فيحل كالناسي، فيقال فاسد الاعتبار بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] الآية، فيُجاب إمَّا بأنه مؤول بذبح المشرك لقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «المؤمن يذبح على اسم الله سمَّى أو لم يسم»، فلو منع المعترض معارضة خبر الواحد لعام الكتاب فعلي المستدل إثباته، وإمَّا بأن قياسي أرجح؛ لأنه قياس على الناسي المخصص بالإجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً.

في «العضدي»: فإن أبدى المعترض الفرق بأن العامد مقصر بخلاف الناسي، ليس له ذلك؛ لأنه من المعارضة، لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر، فيلزم فسادان: الانتقال والاعتراف بصحة الاعتبار؛ لأن المعارضة إنما تتصور بعد ذلك.

في «المُسلَّم»: يجوز أن يكون الفرق سند المنع الأرجحية؛ لأنها موقوفة على الإجماع على العلة المذكورة مطلقاً، وهو ممنوعٌ، بل مع عدم التقصير، ولا نُسلم أنه انتقال ممنوعٌ؛ لأنه هدم لما اعترض على المقصود أوَّلاً.

أقولُ: لا معنى لمنع الأرجحية بعد الاستدلال عليها، ولا لمنع الإجماع بعد إثباته بالنقل عن الثقات، ولا لمنع العلة بعد إثباتِها مسالكها.

وفي «شرح الشرح»: الفرق إبداء خصوصية في الأصل تكون شرطاً، أو في الفرع تكون مانعاً فهو معارضة في الأصل أو في الفرع، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

وأمَّا فساد الوضع فهو أخص من فساد الاعتبار من وجه؛ إذ قد يكون القياس في مقابلة النص مع كون الوصف معتبَرًا في نقيض الحكم، وقد يكون أحدهما فقط.

مثاله: في التيمم مسح فليس فيه التكرار كالاستنجاء، فيورد أن المسح ثبت اعتباره في كراهة التكرار كما في مسح الخف، ويُجاب ببيان وجود المانع في أصل المعترض، فيقال:

إنما كره التكرار في الخف؛ لأنه يعرض للتلف، والمقتضى بحاله.

مثال آخر للحنفية: إضافة الشافعي الفرقة إلى إسلام أحد الزوجين، وقد اعتبر عاصماً للحقوق، فالوجه الإضافة إلى إباء الآخر.

اعلم أن ثبوت نقيض الحكم مع الوصف نقضٌ، فإن زيد ثبوته به في أصل ما ففساد الوضع، أو في أصل المستدل بعينه فقلب، وبيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم من غير ذكر أصل قدح في مناسبته للحكم وفي عليته له، إلا إذا كانت المناسبتان من جهتين، كقتل العمد يناسب الكفارة من حيث أنه تثقيل في الدنيا، وعدمها من حيث أنه تخفيف في الآخرة، فقد بان أن فساد الوضع كأنه نقض مع زيادة، فيُجاب بأجوبة النقض كما يجيء إن شاء الله تعالى مع زيادة.

النوع الثالث: ما يرد على المقدمة الأولى من القياس وهو حكم الأصل، ولا مجال للمعارضة فيه؛ لأنه غصب ينقلب به المستدل معترضاً وبالعكس، ولم يجوزوه حسماً لنشر الجدال فلم يبق إلا المنع، وقول أبي إسحاق الشيرازي لا يسمع هذا المنع غير مسموع، إلا أن يؤول بأن شرط حكم الأصل أن يكون مجمعاً عليه، أو بأن يجعل المدعى لو ثبت حكم الأصل لثبت حكم الفرع؛ إذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس.(١)

مثاله: مسح الرأس ركن، فيسن تكراره كالغسل، فيمنع سنيَّة تكرار الغسل، بل السنة إكماله، إلا أنه لمَّا استوعب المحل لم يكن إكماله إلا بتكراره، بخلاف المسح فإكماله استيعابه، وكجلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب، فيمنع ذلك في جلد الكلب، ولا يلزم على الصحيح انقطاع المستدل، أي إلزامه بمجرد المنع، بناءً على أن الاشتغال بإثبات حكم الأصل انتقال إلى إثبات حكم آخر شرعي يحتاج إلى الكلام فيه كالأول، فقد حيل بينه وبين مرامه.

---

(١) في هامش نسخة (أ): كذا في العضدي، وما في حواشي «المُسلَّم»: من أنه تأويل منقوض بمنع العلة؛ إذ يمكن أن يقال: هناك المدعي لو ثبت حكم الأصل بهذه العلة ثبت حكم الفرع بها، فنقول: جعل المدعي ذلك أمرًا اصطلاحيًّا لا مشاحة فيه، على أن المدعى التساوي في الحكم لا في العلة، كما لا يخفى. انتهى

وظفر المعترض بما رامه من إفحامه؛ لأن الانتقال إنما يذم إلى غير ما يتمُّ به المطلوب من مقدمات الدليل، وهو هاهنا إثبات لمقدمة الدليل، كما لو منع العلة عليةً أو وجودًا فاشتغل بإثباتِها صحَّ، ولا يعد منعها قطعًا اتفاقًا، ولو اصطلح على أن يعد منع حكم الأصل قطعاً، بناءً على أنه انتقال من حكم الخنزير إلى حكم الكلب، بخلاف البحث عن أحوال الخنزير وصفاته.

ففي «العضدي»: لم يكن بعيدًا، وقال الغزالي: يتبع في ذلك عرف مكان المناظرة، واصطلاح أهل البلد، فإن عدُّوه قطعًا فقطع، وإلا لا؛ إذ هو أمر وضعي لا عقلي ولا شرعي.

في «المُسلَّم»: الاصطلاح على الانقطاع باطل؛ لأنه منع عن إظهار الحق، وقول الغزالي ممنوع؛ إذ قوانين المناظرة عقلية.

أقولُ: لا محذور في الاصطلاح على سكوت المناظر عن جواب خصمه المانع حكم الأصل، أو على عدم سماع قوله: لي دليل على ذلك الحكم، في جواب المنع كل ذلك لاعتبار شرط في حكم الأصل، وهو ظهوره بحيث لا يقبل المنع، وإذا وقع الاصطلاح وجرى العرف فاتباعه حسن شرعاً وعقلًا، نعم ليس الاصطلاح بموجب شرعي لاتباعه، وكون قوانين المناظرة كلها عقلية، بحيث لا مدخل للاصطلاح فيها، غير مسلم؛ إذ بعضها كعدم جواز الاستدلال على خلاف حكم الأصل ابتداءً؛ لأنه غصب أمر اصطلاحي قطعًا؛ إذ منصب الاستدلال ليس حقًّا للمستدل عقلًا ولا شرعاً حتى يحجر المعترض عنه، ولا محذور في تبادل المنصبين بالنسبة إلى حكمين أصلًا.

ثم المختار أنه لا ينقطع المعترض بمجرد إقامة المستدل الدليل على حكم الأصل؛ إذ لا يلزم من صورة دليل صحته، فللمعترض مطالبة بيان مقدماته بالمنع، قالوا: فيه خروج عن المقصود، والجواب: ما لم يتم المقصود بدونه فمقصود ضرورة، والانقطاع لا يلزم إلا بالعجز عما تصدَّى له، ورُبَّما يجاب المنع بالنقل عن المجتهد الذي هو إمام مذهب المناظر والوفاء بتصحيحه.

واعلم أن من المنع قسماً يسمى تقسيماً، وهو أن يردد اللفظ بين أمرين، فيمنع أحدهما مع السكوت عن الآخر؛ لأنه لا يضر، أو مع التعرض لتسليمه، أو لعدم إضراره،

ولا يختص هذا السؤال بحكم الأصل، بل يجري في سائر المقدمات، وقد منعه قوم؛ لأن إبطال أحد محتملي الكلام ليس إبطالًا له؛ إذ لعله غير المراد، والمختار قبوله؛ إذ رُبَّما لا يمكن المستدل تتميم دليله مع إبطال ذلك الاحتمال، ولكن شرط قبوله أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه.

مثاله في الصحيح: الحاضر الفاقد للماء وجد سبب التيمم فيجوز كالمسافر، فيقال السبب الفقد مطلقاً، أو مع عدم الإقامة، والأول ممنوع، والثانِي لا ينفعكم، وهذا مثال الاعتراض على العلة.

مثال آخر: الملتجئ إلى الحرم وجد فيه سبب القصاص، وهو القتل العمد العدوان، فيقال: أهو سبب مع مانع الالتجاء إلى الحرم، أو دونه، والأول ممنوع، والثانِي غير نافع، وهذا غير مقبول؛ إذ حاصله أن الالتجاء مانعٌ، فيكون مطالبةً ببيان عدم مانعيته، وهذا ليس بلازم على المستدل، فإن الدليل ما لو جرد النظر إليه أفاد الظن، وإنما بيان المانع على المعترض، والمستدل يكفيه أن الأصل عدمه، كذا في «العضدي» توضيحاً لما في «المختصر».

وقد خالفه صاحب «المُسلَّم» حيث فسَّر التقسيم بأن يمنع بعد ترديد أحد الشقين وهو المراد أو كلاهما، وقال بعد ذكر المثال الأول: حاصله منع مع إبداء سند، فاندفع ما قيل: أن حاصله ادعاء المعترض مانعاً، وإنما بيانه عليه ويكفي المستدل أن الأصل عدمه.

أقولُ: لا يخفى أنه بعيد عما في «المختصر» بمراحل.

مثال آخر: صوم رمضان صوم فرض، فيجب تعيينه كالقضاء، فيقال: إن كان الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الأصل، أو قبله فمنتف في الفرع، ثم قد يمنع الأصل والفرع باعتبار انتفاء شرط مجمع عليه، أو مختلف فيه، إلا إذا قصد المستدل إلزام السائل بما ليس شرطاً عنده، فلا يصح منعه منه.

مثاله: الوضوء طهارة، فيجب النية كالتيمم فيقال: الأصل معدول به عن القياس؛ لأن التراب ملوث.

النوع الرابع: ما يرد على المقدمة الثانية، وهي أن حكم الأصل معلل بوصف كذا، وهي أجناس.

أولها: منع وجود الوصف في الأصل، مثل: مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء، فيقال: لا نسلم أن الاستنجاء مسح، بل إزالة النجاسة، ومثل: الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعاً، فلا يدبغ جلده كالخنزير، فيقال: لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعاً.

وجوابه بإثبات وجوده فيه بما هو طريقه من حس، أو عقل، أو شرع، ويجتمع الكل في قولهم: القتل بالمثقل قتل عمد عدوان، فيقتص كالمحدد، فلو قيل: لا نسلم أنه عدوان، قيل: بالحسِّ، أو لا نسلم أنه عمد، قيل: بالعقل لوجود أمارته، ولو قيل: لا نسلم أنه عدوان، قيل: لأن الشرع حرمه.

وثانيها: منع عليته كما يقال: لا نسلم أن تثليث الاستنجاء معلل بكونه مسحاً، وأن عدم قبول جلد الخنزير للدباغ معلَّل بكونه يغسل من ولوغه سبعاً.

واختلف في قول هذا المنع، والمختار نعم، والأصح التعليل بكل طرد، وأدَّى إلى العبث؛ إذ لا يفيد ظنًّا، قالوا: الاقتصار على المنع دليل عجزه عن الإبطال، وهو دليل الصحة، قلنا: ممنوعٌ، ولو تمَّ لزم صحة دليلي المتناقضين؛ إذ عجز كل عن إبطال دليل الآخر.

في «العضدي»: قد يقال السبر هنا دليل عام ظاهر لا يعجز عنه قائسٌ، ولا بد معه من العدول عن المنع إلى الإبطال بمعارضة، فليفعل ابتداءً قصرًا للمسافة وتحرزًا عن اللجج، ومجادلةً بالتي هي أحسن.

في «المُسلَّم»: فيه غضب من غير ضرورة؛ إذ لا دليل حتى ينقض أو يعارض، فلا بُدَّ أن يمنع حتى يأتي بمسلكه فيفعل به ما يراد، على أن السبر قد لا يسلمه أحدهما كالحنفية.

أقولُ: كأن القائل بظهور السبر أراد أنه لظهوره كأنه قد أتى به، فيتأتَّى المعارضة من غير لزوم الغضب، وعدم تسليم المستدل له لا ينافي تمسكه به إلزاماً، وعدم تسليم السائل لا ينافي التمسك به تحقيقاً، ولو أريد الإلزام أمكن إثبات كونه مسلكاً بدليله.

ثم في «المختصر» و«شرحه»: منع العلية من أعظم الأسئلة، لعمومه في الأقيسة ولتشعب مسالك العلية، فيتعدد وجوه التفصي عنها، وجوابه بإثباتها بأحد مسالكها، فيرد على كل منها ما يليق به من الأسئلة، فقد انساق الكلام إلى البحث عن اعتراضات سائر الأدلة.

فنقول: الاعتراض على الإجماع إمَّا بمنع وجوده، أو منع دلالته لكونه سكوتيًّا، والسكوت لا يدل على الموافقة، أو لغير ذلك كعدم شرط من شرائط حجيته، أو بالطعن في سنده كتضعيف ناقل، أو بمعارضته ظنيًّا بخبر واحد، أو قطعيًّا بإجماع آخر، أو بمتواتر، وعلى ظاهر الكتاب إمَّا بمنع ظهوره، أو بتأويله لدليل يقتضيه، أو بكونه مجملًا، أو بمعارضته، أو بالقول بموجبه، وعلى ظاهر السنة بمثل ذلك، أو بالطعن في سنده بأنه مرسل أو موقوف، أو في راويه بضعفه لخلل في عدالته أو ضبطه، أو بقول شيخه: لم أحدثك به.

ويعترض على نحو الدوران ممَّا اختلف فيه من مسالك العلية بمنع صحته، وللمستدل إثباته، فإن لم يتيسر له انتقل إلى مسلك متفق عليه، كما في محاجة الخليل عليه السلام لنمرود المارد، ولا بأس بمثل هذا الانتقال؛ إذ العمدة محافظة المقصود بالذات.

وثالثها: عدم التأثير والاعتبار للوصف، ولم يذكره الحنفية لرجوعه إلى المنع والمعارضة كما ستسمعه إن شاء الله تعالى، وقسَّمه الجدليون إلى أربعة مراتب، أعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقًا، ثم في ذلك الأصل، ثم عدم تأثير قيد منه مطلقًا، ثم في محل النزاع.

مثال الأول، ويسمى عدم التأثير في الوصف: لا يقصر الفجر فلا يقدم أذانه كالمغرب، فيرد أن عدم القصر طردي؛ إذ لا مناسبة فلا يعتبر، ولذا استوى المغرب، وما يقصر في ذلك.

والثاني، ويسمى عدم التأثير في الأصل: بيع الغائب بيع غير مرئي، فلا يصح كالطير في الهواء، فيرد أن العجز عن التسليم كاف في الأصل.

والثالث، ويسمى عدم التأثير في الحكم: أن يقول الحنفية في المرتدين مشركون أتلفوا مالًا في دار الحرب، فلا ضمان عليهم كسائر المشركين، فيرد: لا تأثير لدار الحرب؛

إذ لا ضمان مطلقاً عندكم.

والرابع، ويسمى عدم التأثير في الفرع: لو قال الشافعية: زوجت نفسها من غير كفو، فلا يصح كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو، يرد: أن لا أثر لغير الكفو لوقوع النزاع في الكفو أيضاً.

في «المختصر»: الأول والثالث يرجعان إلى منع العلية، والثانِي والرابع إلى المعارضة في الأصل بإبداء علة أخرى، يعنِي فليس شيء منها سؤالًا برأسه.

وفي «التحرير»: الرابع كالثالث في الرجوع إلى المنع.

وفي «العضدي»: قد يقال: إن ذلك الإرجاع لعدم التميـيز بين ما يقصر به منع العلية ليدل عليها، وبين إقامة الدليل على عدمها، وكذا بين إبداء ما يحتمل العلية وبين ما يجزم بعليته.

في «المُسلَّم»: لعل الإرجاع، لئلا يلزم الغصب في نفس صورة المناظرة، وإلا فكل مقدمة تقبل المنع ولو مجازًا، يمكن الدلالة على بطلانها ابتداءً.

وفي «منهياته»: ولمثل هذا أدرجوا الحل وهو تعيين موضع الغلط في المنع.

أقولُ: كلام القائل في صحة ذلك الإرجاع لا في وجود الباعث عليه، فإن المنع مطالبة محضة، وإقامة الدليل على العدم إثبات للنقيض، فبينهما بونٌ بعيدٌ، ومع عزل النظر عن هذا فلا يصح الإرجاع إلى المنع، إلا إذا كان السؤال قبل إثبات المستدل العلية بأحد مسالكها؛ إذ بعده لا مجال للمنع، ولا يتجه الإرجاع إلى المعارضة بذلك الوجه أصلًا؛ لأنَّها إنما تكون بعد إثبات العلية، وحينئذٍ فلا غصب في إبداء العلة المقطوع بها؛ لأن المستدل قد فرغ عمَّا أهمه وأفرغ وسعه في إتمامه؛ وهذا الإبداء وإن كان إبطالًا لعلة المستدل، ولكنه ليس معارضة اصطلاحاً.

ثم في «المختصر» و«شرحه»: الوصف الطردي إن اعترف المستدل بطرديته فمردود، وإلا فمقبول على المختار فيهما، أمَّا الأول فلأنه كاذب في جعله جزء العلة بإقراره.

وأمَّا الثانِي: فلجواز أن يكون له فيه غرض صحيح كدفع النقض الصحيح إلى النقض المكسور، فإنه أصعب على المعترض لاشتماله على عملين بيان عدم تأثير أحد الجزئين

ونقض الآخر.

في «المُسلَّم»: في كونه غرضاً صحيحاً في المناظرة نظر؛ لأنه تلبيس.

أقولُ: من ظنَّ الحق في جانبه فاحتال لدفع خصمه لم يكن تلبيساً مذموماً.

وقيل: المعترض به أيضاً مقبول؛ لأن الغرض استلزام الحكم والجزء إذا استلزم، فالكل مستلزم قطعاً، وقيل: غير المعترف به أيضاً مردود؛ لأنه لغو، وقد عرفتَ الفرق.

ورابعها: للشافعية ما يختص بالمناسبة وهو أربعة:

الأول: القدح في المناسبة بإبداء مفسدة راجحة أو مساوية بناء على القول بالانخرام.

وجوابه: ترجيح المصلحة إمَّا إجمالًا بأنه لولا رجحانها لزم التعبد المحض، وهو باطل؛ لما مرَّ من أن اشتمال الأحكام على المصالح وجوباً أو تفضلًا، وأمَّا تفصيلًا بحسب الخصوصيات مثل: إن هذا ضروري، أو قطعي، أو أكثري، وذاك حاجي، أو ظني، أو أقلي، أو هذا ضروري ديني وذاك مالي.

مثاله: في خيار المجلس وجد سبب الفسخ، وهو دفع الضرر فيثبت الفسخ، فيعارض بتضرر الآخر وهي مفسدة مساوية، فيجابُ بأن دفع الضرر أهمُّ من جلب النفع، ولذا يهتم العاقل بدفع كل ضرر لا بجلب كل نفع، ومثل التخلي للنوافل أفضل من التزوج لما فيه من تزكية النفس، فيُعارض بفوت ما في التزوج من إيجاد الولد، وكف النظر، وكسر الشهوة، وهذه مصالح راجحة، فيُجاب بأن حفظ الدين أرجح من حفظ النسل.

أقولُ: ولا يخفى ما فيه؛ إذ كف النظر، وكسر الشهوة من باب حفظ الدين، إلا أن يقال: النزاع في حال الأمن عن العنت.

الثانِي: القدح في الإفضاء إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم، كتعليل حرمة المصاهرة بالحاجة إلى رفع الحجاب، فإن التحريم يفضي إلى دفع الفجور برفع الطمع، فيقال: بل النفس حريصة على ما منعت، فيدفع ببيان الإفضاء بأن تأبيد التحريم يمنع الطمع عادة؛ إذ الدائم يصير بالاعتياد كالطبعي، فلا يبقي المحل مشتهى كالأمهات.

الثالث: كون الوصف خفيًّا كالرضاء في العقود، والقصد في نحو القتل.

وجوابه: بالضبط بأمر ظاهر كالصيغ والأفعال، كالتعاطي في البيع، واستعمال الجارح في القتل.

الرابع: كونه غير منضبط، كالجرح والمشقة والزجر، فإنَّها ذوات مراتب غير محصورة، ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها.

والجواب: أنه إمَّا منضبط بنفسه، كالمنفعة والمضرَّة عرفاً، أو بضابط شرعي كالحرج بالسفر، والزجر بالحد.

في «التحرير»: لم يذكر الحنفية الأسئلة المتعلقة بالتأثير والمناسبة لرجوعها إلى انتفاء لوازم العلة الباعثة، فأدرجوها فيما ذكروا من منع الشروط ونفي بعضهم بعضها، وهو ما يرجع إلى المعارضة لعلة الأصل لمنعهم إيَّاها، كما سنذكر إن شاء الله تعالى.

وخامسها: النقض ويسمِّيه الحنفية المناقضة، وهي في عرف النظار المنع.

في «المُسلَّم»: ولا يختص النقض بالطردية كما توهم فخر الإسلام، بل تعم المؤثرة؛ لأنه إنما يرد على ظن الناظر والمناظر، وهو يخطئ ويصيب، فلا يلزم التناقض في الشرع، كما في القلب.

أقولُ: يجوز أن يكون مراد فخر الإسلام عدم ورود النقض بالحقيقة على العلل المؤثرة الواقعية، وحينئذٍ فلا غبار.

في «الكشف»: لا يمكن دفع النقض عن العلل الطردية؛ إذ الاطراد لا يبقى بعده، بل يلجئ إلى التأثير.

في «المُسلَّم» تبعاً «للتحرير»: هذا بناء على قصر الطردية على ما بالدوران، ولا وجه له، بل هي غير المؤثرة مطلقاً، فيعم ما بالإخالة، فيمكن الفرق بدون التأثير، أي بين مادة النقض وغيرها.

أقولُ: الظاهر من الطردية الثابتة بالطرد والعكس.

ثم في «التحرير»: رد الأصوليون النقض إلى منع مسند بالتخلف؛ إذ لو لم يرد كان معارضة قبل الدليل، قال: وعلى هذا يجب أن يكون معارضة بعده؛ لأنه استدلال على

بطلان العلية بالتخلف.

وفي «المُسلَّم»: ردوه إلى المنع المسند هرباً عن لزوم الغصب، وفيه أنه حينئذٍ لا يتجه جوابه بالمنع، والأوجه أنه لما كان يرد تفصيلًا وإجمالًا، وقبل الدلالة على العلية وبعدها بأي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال، والإبطال من حيث الإجمال.

أقولُ: عدم اتجاه جواب المنع المسند بمنع السند محل بحث؛ إذ هدم المسند إليه يستتبع هدم المسند، ولا عبرة بما عليه الجدليون.

ويجاب النقض **أوَّلًا**: بمنع وجود العلة في محله، فللمعترض الاستدلال عليه إتماماً لنقضه، وقيل: لا؛ إذ هو انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال، وقيل: لا إن كان حكماً شرعيًّا؛ إذ الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال حقيقةً، وقيل: لا مادام له طريق إلى القدح أقوى من النقض؛ إذ الغصب والانتقال لا يستحسنان إلا عند الضرورة، ولا يخفى ضعف الكل، وإن كان المستدل قد أثبت وجود العلة في الأصل، بدليل موجود في محل النقض، فمنع وجود العلة في محله جواباً له، فقال المعترض: فانتقض دليلك.

قال الجدليون: لا يسمع؛ لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها.

في «المختصر»: فيه نظر، ووجه في «العضدي» بأن القدح في دليل العلة قدح فيها، وهو مطلوبه.

في «المُسلَّم»: إن أراد بطلانها لا يتم، وإن أراد طلب الدليل عليها ثانياً تمَّ؛ يعني لأن الدليل الأول قد انتقض، فلا بد من دليل آخر.

وأمَّا لو قال المعترض: يلزمك إمَّا انتقاض العلة أو انتقاض دليلها، ففي «العضدي»: كان مسموعاً اتفاقاً لظهور عدم الانتقال فيه.

وثانياً: بمنع انتفاء الحكم، فللمعترض إقامة الدليل عليه، وقيل: لا، وقيل: إلا إذا لم يكن له قدح أقوى كما مرَّ.

ثم المختار: أنه لا يجب الاحتراس عن النقض بذكر قيد في متن الاستدلال يدفعه؛ لأن الواجب هو الإتيان بدليل العلة، وقد وفى به، والنقض دليل عدم العلية فهو معارضة، ونفي المعارضة ليس من الدليل؛ ولأن ذكر القيد الطردي لا يدفع النقض، لجواز أن

يقول الناقض: هذا طردي، والباقي منتقض.

في «المُسلَّم»: المقصود عدم النقض المضر، ورُبَّما يحصل ذلك، يعني: بأن يكون القيد ارتفاع مانع.

أقولُ: فيكون المرجع إلى إبداء المانع كما يجيء إن شاء الله تعالى.

وقيل: يجب الاحتراس، وعليه السبكي، وقيل: إلا في المستثنيات، وهي ما يرد على كل من علل المذاهب، كالعرايا بتفسير الشافعية على علل الربا، وهي بيع الرطب على النخل بمثله على الأرض خرصاً فيما دون خمسة أوسق.

وأمَّا تفسير الحنفية، وهي هبة ما على النخل ثم تعويضه بمثله على الأرض فلا بيع ولا نقض، فالمستثنيات لورودها نقضاً على كل علة لا يجب الاحتراس عنها؛ إذ لا تعلق لها بتصحيح مذهب أصلًا.

في «شرح الشرح»: ولهذا اتفقوا على أن المستثنى لا يُقاس عليه ولا يناقض به.

في «المُسلَّم»: الاستثناء لا يكون إلا لمانع أو مقتض أقوى دفعاً للتحكم، فالمستثنى منقوض به، وفي «منهياته»: يمكن أن يقال: المستثنيات لتقررها في العقول بمنزلة المذكور استثناء، نعم الجواب عن عدم القياس عليها مشكلٌ.

أقولُ: لمَّا ورد النص باستثنائها عن حكم مع وجود علته فيها على خلاف القياس كان النص غير معقول المعنى.

وثالثاً: بإبداء المانع المقتضي عدم الحكم، وهو إمَّا تحصيل مصلحة كما في العرايا إذا أوردت على الربويات، يُجاب بعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، ورُبَّما لا يكون ثمن آخر، وكما في ضرب الدية على العاقلة إذا أورد على تشريعها للزجر، يجاب بمصلحة أولياء المقتول مع عدم قصد القاتل، وإن أولياءه يغنمون بكونه مقتولًا، فليغرموا بكونه قاتلًا؛ لما رُوي عنه عليه وآله الصلاة والسلام: «ما لك غنمه فعليك غرمه».

أو دفع مفسدة، كحل الميتة للمضطر إذا أورد على تعليل حرمتها بالقذارة يجاب بدفع مفسدة الهلاك، فإنَّها أعظم من أكل المستقذر، ولو كانت العلة منصوصة بظاهر عام لم يجب إبداء المانع بعينه، بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض وتقدير المانع كما مرَّ.

في «التحرير». وأمَّا مانعوا تخصيص العلة فلا يقولون بوجودها مع المانع؛ إذ هي الباعث مع عدم المانع، فعدمه شرطها لا شرط الحكم عندهم، فيجيبون عن النقض بعدم العلة بدل إبداء المانع، وقد تقدَّم الكلام فيه.

ثم قال: وقد يُورد النقض على العلل المؤثرة ويدفع بأربع:

إبداء عدم الوصف، كنجس خارج من البدن فحدث كما عن السبيلين، فينقض بما لم يسل عن الجرح، فيدفع بأنه باد لا خارج؛ لأن الخروج بالانتقال.

وبمنع وجود المعنى الذي به صار علة فينتفي معنًى، وإن وجد صورةً كمسح، فلا يثلث كالخف فينقض بالاستنجاء بالحجر، فيمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي، ولهذا المعنى لم يسن التكرار فيه كالتيمم؛ لأنه إنما يوكد به التطهير الحقيقي المعقول كالاستنجاء.

وبمنع التخلف، كما إذا نقض الأول بالجرح السائل فيمنع كونه ليس بحدث، بل تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت كما عند أبي حنيفة رحمه الله، أو الفراغ من المكتوبة كما عند الشافعي رحمه الله للضرورة.

وبالغرض المطلوب من التعليل، فيقال في دفع السائل الناقض بالسائل: غرضنا التسوية بين الخارجين في كونهما حدثًا، وإذا استمرًّا صار عفوًا، وحاصل الثاني الاستدلال على انتفاء العلة؛ إذ هي بمعناها لا بمجرد صورتها، يعني أنه راجع إلى الأول كما أن الرابع راجع إلى الثالث، أي مع انتفاء الحكم على ما في «التلويح».

ومن النقض ما يُسمى الكسر، وهو نقض المعنى.

في «المختصر»: والكلام فيه كالنقض، وقد مرَّ البحث فيه بما له وعليه.

ومنه فساد الوضع كما تقدم.

وسادسها: المعارضة في الأصل، وهو إبداء وصف آخر صالح مستقل كمعارضة الطعم بالكيل والقوت، أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح.

في «العضدي»: المستقل يحتمل العلية وحده، ومع وصف المستدل بأن يكون كل منهما جزء العلة، وغير المستقل متعين الجزئية.

واختلف في قبولها، فالشافعية والحنابلة: نعم، واختاره ابن الحاجب، والحنفية: لا.

في «المختصر»: لنا: لو لم تقبل لزم التحكم؛ لأن الوصف المدعى علة ليس أولى بالاستقلال، أو الجزئية من المبدي في المعارضة، فالحكم بعلية الأول دون الثاني تحكم، وأيضاً قد ثبت أن مباحث الصحابة رضي الله عنهم كانت جمعاً وفرقاً.

في «العضدي»: وما ذلك إلا بتعميم الحكم بين أصل وفرع لاقتضاء وصف مشترك، وتخصيصه بالأصل لاقتضاء وصف آخر مختص به، وذلك إجماع على إبداء الوصف الفارق وقبوله، وهو المراد.

وفي «المُسلَّم»: المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح، فلو لم يستقل لزم نقضه؛ لأن جزء العلة ليس بعلة، ولمَّا ثبت الاستقلال انتفى الاحتمال.

وأمَّا مباحث الصحابة فإنما كانت قبل ظهور الاستقلال بالاستدلال، وأمَّا بعده فليس للبحث مجال.

أقولُ: الكلام فيما إذا كان وصف المعارض صالحاً كوصف المستدل، وأكثر المسالك ظني يفيد ظن الاستقلال بشرط عدم ظهور معارض، فإذا ظهر وقع الشك، كما لو أعطى قريباً عالماً أمكن أن يكون لقرابته، أو لعمله، أو للمجموع، فالتعيين تحكم.

في «التحرير»: الحنفية يسمون المعارضة في الأصل مفارقة وينفون قبوله؛ لأنه غصب، فإن كان الفرق صحيحاً فليجعل ممانعة ليقبل، ففي إعتاق عبد الرهن إذا قال الشافعي تصرف في حتى المرتَهن، فيبطل كبيعه، لو قال الحنفي: العلة في الأصل كونه يحتمل الفسخ لم يقبل، فليقل: إن ادعيت أن حكم الأصل هو البطلان منعناه، أو التوقف فغير حكمك في الفرع.

ثم قال: إن هذا السؤال بالحقيقة منع لاستقلال وصف المستدل، وتجويز لعلية المبدئ وحده، أو مع ما ذكره، فتسميته معارضةً تجوز، فإذا أطلقت المعارضة فما في الفرع، وأمَّا هذه فإنما تذكر مع القيد، وإذا رد النقض إلى المنع مع ما فيه من الإبطال، فهذا أولى.

في «المُسلَّم» احتجاجاً على عدم القبول: إذا ثبت وصف المستدل بمسلكه فلا ينافيه

وصف المعترض؛ لأنه إن لم يثبته بدليل فظاهر، وإن أثبته فاجتماع مستقلين جائز اتفاقاً.

أقولُ: فيه ما عرفتَ آنفاً.

ثم على القول بقبوله المختار، أنه لا يلزم بيان انتفاء الوصف المبدي عن الفرع إذا لم يصرح به؛ لأن غرضه هدم الاستدلال، لا نفي الحكم، وأمَّا إذا صرَّح به فعليه الوفاء بما التزمه، ولا يلزمه أيضاً ذكر أصل؛ لأنه مجوز فيكفيه مجرد الاحتمال، ولا يحتاج إلى شهادة أصل؛ ولأن أصل المستدل أصله، فلا حاجة إلى ذكره.

وجوابه إمَّا بمنع وجود الوصف المبدي، أو مناسبته، أو ظهوره، أو انضباطه.

في «المختصر»: أو بيان خفائه، أو عدم انضباطه.

أقولُ: ينبغي أن يراد بيان عدمه، أو عدم مناسبته.

ثم في «العضدي» تبعاً «للمختصر»: إن منع المناسبة إنما يتأتَّى إذا أثبت المستدل وصفه بالمناسبة، وأمَّا إذا أثبته بالسبر فلا؛ لأن الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال.

في «المُسلَّم»: يأتِي منع المناسبة ولو تشبث المستدل بالسبر؛ لأن الصلوح شرط مطلقاً.

أقولُ: احتمال الوصف المبدي يهدم السبر، فلا يثبت مناسبة الوصف المدعي، فلا يفيد منع مناسبة المبدي إلا التسوية بينهما وهو مقصود المعارض.

ويجاب في المعارضة أيضاً بأن الوصف المبدي عدم معارض، وهو طرد، مثل أن يقاس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل، فيعارض بالطواعية.

فيجاب بأنَّها عدم الإكراه المناسب لعدم القصاص، فحاصله عدم المعارض، وهو طرد لا يصح للتعليل؛ إذ ليس من الباعث في شيء.

ويُجاب أيضاً بأن المبدي ملغي في صورة بنص، أو إجماع، كما إذا عورض الطعم بالكيل في الربا، فأجيب باعتبار الطعم وحده بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواءٍ»، وهذا إذا لم يكن متشبثاً بعموم النص، وإلا ضاع القياس.

ولا يجاب بالإلغاء بضعف الحكمة إن سلم المظنة، كما إذا علل القتل بالردَّة،

فيقال مع الرجولية، فإنَّها مظنة الإقدام على القتال فتلغي بمقطوع اليدين، فإنه أضعف من النساء؛ وذلك لأن المعتبر شرعاً هو المظنة عند عدم انضباط الحكمة كما في ترخص الملك المرفه في السفر.

ثم لو أبدى المعارض في صورة عدم وصفه وصفاً آخر يخلفه، لئلا يكون الباقي مستقلًا فسد الإلغاء، ويسمى هذا الحال تعدد الوضع، لوجود أصلين مع كون التعليل في أحدهما بالباقي على وضع أي مع قيد، وفي الآخر على وضع آخر.

مثاله في أمان العبد للحربي أمان من مسلم عاقل، فيقبل كالحر؛ لأن الإسلام والعقل مظنتان للاحتياط في الإيمان أي بذل الأمان، فيعارض بالحرية معهما؛ لأنها مظنة فراغ القلب للنظر، فيكون مراعاة المصلحة معها أكمل، فتلغى بالعبد المأذون.

فيعترض بأن الإذن خلف عنها، فإنه مظنة لبذل الوسع، ولعلم السيد بصلاحيته لمراعاة المصلحة، فلو ألغى المستدل الخلف بإبداء صورة انتفى فيها الخلف أيضاً صحَّ، فلو أبدى المعترض خلفاً آخر فجوابه إلغاءه، وهلمَّ جرًّا حتى يقف أحدهما فتكون عليه الدبرة.

ثم الصحيح جواز تعدد الأصول لقياس واحد وذكرها جميعاً.

وقيل: يجب الاكتفاء بواحد، وهل للمعارض الاقتصار على أصل، فيه قولان.

ثم من الأسئلة ما يُسمَّى اختلاف جنس المصلحة، أي في الأصل والفرع، كقول الشافعي في اللواطة: إيلاج فرج في فرج مشتهي طبعاً محرم شرعاً، فيحد به كالزنا، فيعترض بأن المصلحة في الأصل منع اختلاط النسب، وفي الفرع دفع رذيلة اللواطة، فقد يتفاوتان في نظر الشارع.

في «المختصر» و«شرحه»: وحاصله معارضة في الأصل بإبداء خصوصية فيه، وجوابه كجوابه بإلغاء الخصوصية بطريقه كما مرَّ.

ومنها: ما يسمى اختلاف الضابط، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

النوع الخامس: ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك جنسان:

الأول: منع وجودها فيه كقولهم: بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمثله مجازفة،

فلا يصح كصبرة بصبرتين، فيمنع وجودها في الفرع؛ لأن الجزاف إنما يكون في الكيلي والوزني، والتفاح عددي عادةً.

والجواب بيان وجودها كما مرَّ في الأصل، ولو ببيان المراد كما يقال: أمان العبد أمان صدرَ من أهله، فيعتبر كالمأذون في القتل، فيمنع أهلية العبد، فيُجاب بأنا نريد كونه مظنة لرعاية مصلحة الإيمان، والعبد بإيمانه وبلوغه مظنة لذلك عقلًا، ولا يمكن السائل من تفسيرها بغير ذلك ليبين عدمها على الصحيح؛ لأن التفسير إنما هو وظيفة اللافظ؛ إذ هو العالم بمراده، والبيان وظيفة المدعي.

ويندرج في هذا الجنس السؤال المسمى باختلاف الضابط، أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة كقولهم: شهود الزور تسببوا للقتل كالمكره، فيقال: ضابط التسبب في الأصل الإكراه، وفي الفرع الشهادة فلا مساواةَ.

وجوابه بيان أن الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب، وأنه أمر منضبط عرفاً، فيصلح مظنةً، وبيان أن إفضائه إلى القتل في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح.

وحاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإكراه، فلا يضر اختلاف السببين، فإنه اختلاف الأصل والفرع وهو ضروري.

والثاني: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم، وهي معارضة قياس بآخر، فيصير المعترض مستدلًّا.

واختلفوا في قبولها، فقيل: لا؛ لأن فيه قلب المناظرة، والمختار: نعم؛ لأن المقصود هدم دليل المستدل، لا إثبات نقيض حكمه، كيف ودليل المستدل معارض فلا قلب بالحقيقة، وجوابه جميع ما يعترض به على المستدل.

في «المُسلَّم»: إلا المعارضة، وفي «حواشيه»: إذ لو كان قلباً فظاهر، ولو كان غيره فقياس المعترض يعارض قياسي المستدل؛ إذ لا ترجيح بكثرة الأدلة، ولو سلم فالجواب إنما هو بالترجيح لا المعارضة.

أقولُ: إن كان قلباً كان فيه مناقضةً، فينبغي أن يصح كالمناقضة.

ثم قد يجاب المعارضة بالترجيح بأحد الوجوه المذكورة.

واختلف في قبوله فالمختار: نعم؛ لأنه إذا ترجح وجب العمل به للإجماع على العمل بالراجح، وقيل: لا؛ لأن الترجيح فرع تساوي الظنين في أنفسهما، وهو غير معلوم، ولا مشروط في المعارضة، بل حصول أصل الظن، وأنه لا يندفع بالترجيح.

في «المُسلَّم»: قلنا لو تمَّ بطل الترجيح مطلقاً، وهو باطل إجماعاً، ثمَّ على المختار، فالمختار أنه لا يجب الإيماء إلى الترجيح في متن الدليل، مثل أن يقول: أمان من مسلم عاقل موافقاً للبراءة الأصلية؛ لأن الترجيح ليس جزء من الدليل، بل شرط له عند ظهور المعارض.

والحنفية قسموا المعارضة إلى: خالصة، وإلى ما فيه مناقضة.

فالخالصة: أن يثبت خلاف حكم المستدل في الفرع بعلة أخرى في أصل آخر.

فإمَّا أن ينفي ذلك الحكم من غير تغيير، كقول الشافعي: المسح ركن فيثلث كالغسل، فيقول الحنفي: مسح، فلا يثلث كمسح الخف، أو كالتيمم، أو مع تغيير ما، كقول الحنفي: صغيرة بلا أب وجد، فيولي عليها في الإنكاح كصغيرة ذات أب، فيقول الشافعي: الأخ قاصر الشفقة، فلا يولي عليها كالمال، فقد غيَّر إطلاق حكم الولاية إلى تقييده بالأخ.

أو يثبت ما يستلزم نفيه، كقول أبي حنيفة في أحقية الزوج المنعي، أي المخبر بموته بولدها صاحب فراش صحيح، فهو أحق من صاحب الفاسد، فيقول المعترض: كالصاحبين الثانِي صاحب فراش فاسد، فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود، فهذا إثبات حكم في محل آخر، لكن يلزم منه نفي الحكم عن الأول، للإجماع على أنه لا يثبت النسب منهما.

وما فيه مناقضة: سمُّوه قلباً، وأطلقوا هذا الاسم لمعنيين، شبَّهوا أحدهما بقلب الإناء، أي جعل أعلاه أسفل، وثانيهما بقلب الجراب، أي جعل ظهره بطناً.

فالأول: جعل المعلول علة، وإنَّما يكون في التعليل بحكم كقول الشافعي: الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمُسلمين، فيقول الحنفي: إنما جلد بكر المُسلمين؛ لأنه يرجم ثيبهم، فحيث جعل الجلد حكماً لزم النقض؛ إذ لا يوجد معه الحكم، والحق أنه

لا معارضة في مثل هذا؛ إذ لم يأت المعترض بما يكون علة لعدم رجم الكفار، وإنما أبطل كون الجلد علة للرجم فقط.

والاحتراس عن هذا القلب بادعاء التلازم بين الحكمين إن أمكن، والاستدلال بثبوت أحدهما على الآخر من غير تعيين كون الأول علة، فإن المتلازمين في الثبوت كالتوأمين في الحرية، والرقة، والنسب.

والثاني: جعل وصفه شاهدًا لك، وقد كان عليك ولو بزيادة تورد تفسيرًا لما أبهمه، كقول الشافعي: صوم فرض، فلا يتأدى بلا تعيين كالقضاء، فيقول الحنفي: صوم فرض متعين، فلا يحتاج إلى تعيين كالقضاء بعد الشروع.

قالوا وقد تقلب العلة من وجه آخر، كقول الشافعي في النفل غير الحج: عبادة لا يجب المضي في فاسدها، فلا يلزم بالشروع كالوضوء، فيقول الحنفي: فيستوي النذر والشروع فيه كالوضوء، فيلزم بالشروع كما بالنذر إجماعًا.

في «التحرير»: وسمَّاه فخر الإسلام عكسًا؛ لأن حاصله عكس خصوص حكم الأصل، وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع، وإليه يؤول قياس العكس.

واختلف في قبوله، فقيل: نعم؛ إذ هو جعل وصف المستدل شاهدًا لما يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقًا.

في «المُسلَّم»: بيان اللزوم على المعترض المدعي، ولا يلزم من نظريته عدم القبول كالقلب المقبول على الصحيح.

أقولُ: استلزام الشبه بوجه للشبه من جميع الوجوه معلوم الانتفاء قطعًا، فلا فائدة في مطالبة مدعيه ببيانه، إلا أن يقال: يكفي بيان استلزام الشبه من وجه للشبه من الوجه المطلوب.

ثم في «التقرير»: القبول معزو إلى الأكثر، ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وعدمه مذهب القاضي الباقلاني، وابن السمعاني، وصاحب «البديع»، والشافعية خصوا القلب بالوجه الثاني من تلك الثلاثة، ويجيء كلامهم فيه إن شاء الله تعالى.

ثم في الأسئلة الفرق، وهو إبداء خصوصيةٍ في الأصل هو شرط، أو في الفرع هو مانع.

في «المختصر»: هو راجع إلى إحدى المعارضتين، أي في الأصل والفرع، وإليهما معـًا على قول.

في «العضدي»: إبداء الخصوصية في الأصل معارضة فيه، وله أن لا يتعرض لعدمها في الفرع، وقيل: يجب التعرض لذلك، فيكون معارضة في الفرع أيضـًا.

وقس عليه المعارضة في الفرع على القولين.

النوع السادس: ما يرد على استلزام القياس ثبوت الحكم في الفرع.

في «العضدي»: ولا سبيل إلى منعه، بل يدعى المخالفة، ويبينه إمَّا مقتصرًا عليه، أو مدعيـًا أن دليلك يقتضيه، وهذا يسمى قلبـًا.

مثال الأول: أن يقاس النكاح على البيع أو عكسه في عدم الصحة، بجامع في صورة فيقال: الحكم مختلف، فإن عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع، وفي النكاح حرمة المباشرة.

وجوابه: أن البطلان وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه شيء واحدٌ، وإنما اختلف باختلاف المحل، وهو غير مانع بل شرطٌ.

وأمَّا القلب: فقسَّمه الشافعية كما في «التحرير»، بل المالكية أيضـًا كابن الحاجب، إلى قلب لتصحيح مذهبه، وقلب لإبطال مذهب المستدل، صريحـًا أو التزامـًا.

فالأول: كقول الحنفي: الاعتكاف لبث، فلا يكون بمجرده قربة بل مع الصوم، كالوقوف بعرفة مع الإحرام، فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف.

والثاني: كقوله: الرأس عضو وضوء، فلا يكفي أقله كبقية الأعضاء، فيقول: فلا يقدر بالربع كبقيتها.

في «التحرير» و«التقرير»: وروده مبني على اتفاقها على بطلان قول ثالث، وإلا احتمل أن يكون الثالث هو الصحيح، كالاستيعاب في ذلك المثال، فلا يلزم صحة مذهب المعترض.

في «المُسلَّم»: فيه نظر؛ لأن المناظر رُبَّما لم يعين مذهبه.

أقولُ: إبطال المناظر مذهب الخصم وسيلة إلى تصحيح مذهب نفسه، وقد صرح به في «التحرير»، فالمراد أن ورود القلب على وجه يتضمن ما هو المقصود مبني على ذلك، وهذا واضح لا غبار عليه.

والثالث: كقول الحنفي: بيع غير المرئي عقد معاوضة فيصح كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يثبت فيه خيار الرؤية، وهو لازم صحة هذا البيع، فينتفي صحته بانتفاء لازمه.

في «المُسلَّم»: الإبطال التزاماً إمَّا بنفي اللازم مع الاعتراف بالملازمة، كالمثال المذكور، وإمَّا بإثبات الملازمة مع تسليم انتفاء اللازم كالمكره مالك مكلف، فيقع طلاقه كالمختار، فيقول: فيصح الإقرار والإيقاع كالأصل، مع أن الإقرار غير معتبر اتفاقاً.

أقولُ: لا فرق بين المثالين، إلا أن اللازم في الأول عدمي، وفي الثانِي وجودي، فاعتبر واستبصر.

ثم في «العضدي» شرحاً لما في «المختصر»: الحق أن القلب بأقسامه نوع من المعارضة، اشترك فيه القياسان أصلًا وعلةً، وهو أولى بالقبول من المعارضة المحضة؛ لأنه أبعد من الانتقال، لظهور أن المقصود فيه هدم دليل المستدل لأدائه إلى التناقض؛ ولأنه مانع للمستدل من الترجيح لاتحاد العلة.

النوع السابع: ما يرد على ثبوت المقصود من الحكم، أي على قولهم بعد إثبات حكم الفرع، وذلك هو المطلوب، وهو جنس واحد يسمى القول بالموجب، وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع.

في «التحرير»: ويشبه القول بالموجب الاستفسار في عمومه للقياس وغيره، وفساد الاعتبار في نفيه لوجود القياس؛ لأن حاصله دعوى أن نصب الدليل في غير محل النزاع، فهو بالقياس إلى محل النزاع منتفٍ، فلا وجه لتخصيص القول بالموجب بالطردية، وهو ثلاثة:

الأول: أن يستنتج من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع، ولا يكون كذلك، كقول الشافعي في القتل بالمثقل: قتل بما يقتل به غالباً، فلا ينافي القصاص كالقتل بالخزف، فيسلم عدم المنافاة، ويقال: النزاع في الإيجاب.

في «التحرير»: كالمسح ركن فيسن تثليثه، فيقال: سننا الاستيعاب، وهو تثليث مع زيادة.

الثاني: إبطال أمر يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه، كقول الشافعي في المثقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، وهو أنواع الجراحات القاتلة، فيقال: المانع من القصاص عندنا غير ذلك التفاوت، فنفيه لا يفيد؛ إذ هو نفي مانع خاص، وهل يصدق في ذلك؟ فقيل: لا، إلا إذا بين مأخذًا آخر، والصحيح: نعم؛ لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه.

في «المُسلَّم»: على أن البيان على من ادعى، يعنِي: والمعترض هنا مانع لا مدع.

أقولُ: ظاهر ما مرَّ عن «التحرير» أن القول بالموجب دعوى.

والثالث: أن يسكت عن صغرى مشهورة، ويستعمل قياس الضمير، كقوله في الوضوء: ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة، فيقال: من أين يلزم أن الوضوء شرطه النية؟ ولو كانت الصغرى مذكورة كان الوارد منعها، لا القول بالموجب.

في «المُسلَّم»: هاهُنا نظر، وهو أن القول بالموجب فرع وجوده، والكبرى وحدها ليست بدليل، ولا موجب لها حتى يسلم.

أقولُ: كان الموجب هنا اشتراط النية في نحو الصوم ممَّا علم كونه قربة، وبالجملة في كل جزئي ممَّا علم صدق الأوسط عليه.

أو نقول: اشتراط النية في الوضوء على تقدير كونه قربة.

ثم الجدليون على أنه لا بد في القول بالموجب من انقطاع أحدهما؛ إذ لو بين المستدل أن الحكم المثبت محل النزاع أو ملزومه، أو أن المبطل مأخذ الخصم بالنقل عن إمام المذهب، أو بالاشتهار بين النظار، أو أن الصغرى المطوية حق انقطع المعترض، وإلا فالمستدل.

واستبعد ابن الحاجب الانقطاع في الأخير؛ لأن مراد المستدل أن المتروك بظهوره كالمذكور، ومراد المعترض أن المذكور وحده غير مفيد، وإذا ذكر المتروك كان له أن يمنع فيستمر البحث.

في «التحرير»: ومن هذا ظهر أن قول الحنفية، أي: بعضهم أن القول بالموجب يلجئ أهل الطرد إلى القول بالتأثير؛ لأن المستدل لما لم يفد دليله في محل النزاع احتاج إلى معنى مؤثر غير واقع؛ لأن غاية ما يلزمه الجواب بما ذكر لا القول بالتأثير.

ثم الاعتراضات إمَّا من جنس واحد، فيجوز تعدده اتفاقاً، أو من أجناس كمنع ونقض ومعارضة، فمنع تعدده أهل سمرقند تبعيدًا من الخبط، وتقريباً إلى الضبط.

وجوَّزه الجمهور كتعدد الأدلة، وهو المختار، وعليه فأكثر النظار منع تعدد الأسئلة المرتبة طبعاً كمنع حكم الأصل، ونقض علته؛ لأن الثاني مبني على تسليم الأول، فيلغوا الأول، والمختار جوازه؛ لأن التسليم تقديري، بمعنى لو سُلم الأول ورُدَّ الثاني، وعلى هذا يجب رعاية الترتيب لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمني، فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة؛ لأنَّها مستنبطة منه، ثم بالفرع لابتنائه عليها، ويقدم النقض على معارضة الأصل؛ لأن النقض يبطل أصل العلة والمعارضة استقلالها، فيقال: ليس بعلة، ولو سُلم فليس بمستقل، كذا في «المختصر» و«شرحه».

أقولُ: النقض لا يبطل العلية بالاستقلال، أعني الجزئية من العلة، لجواز التخلف عن الجزء، فالوجه أن النقض ينفي صلاحية الوصف للعلية في نفسه، والمعارضة تنفي رجحانه على صالح آخر، والله تعالى أعلم.

تذييل

اتفق الأكثر، ومنهم الأئمة الأربعة على الأدلة الأربعة، واختلف في أمور:

منها: شرائع من قبلنا، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وقول الصحابي.

والحق إرجاع الشرائع المتقدمة إلى الكتاب والسنة، وقول الصحابي إلى السنة، والاستحسان إلى أحد الأربعة؛ إذ قد يستحسن بالأثر كالسلم والإجارة، وبقاء الصوم مع الناقض في النسيان، وبالإجماع كالاستصناع، وبالضرورة كطهارة الحياض والآبار، وبالقياس الخفي، وذلك كثير.

وأمَّا المصالح المرسلة وهي التي لا يشهد لها أصل بالاعتبار فأثبتها مالك والشافعي

في قول، ومنعها الحنفية، وأكثر الشافعية، ومتأخروا الحنابلة، لعدم ما يشهد لها بالاعتبار، ولعدم أصل القياس فيها، كذا في «التحرير».

ولكن في «التقرير» عن القرافي: المصلحة المرسلة معتبرة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنَّهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك.

ويؤيده أن الصحابة عملوا أمورًا لمطلق المصلحة، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعُمر رضي الله عنهما، وترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، ونحو ذلك.

ومنها: الأخذ بالأصل عند تعارض الأشباه، كقول زُفر في المرفق: الغاية قد تدخل وقد تخرج، فلا تدخل.

وعندي: أنه نوع من الاستحصاب.

ومنها: الأخذ بأقل ما قيل.

في «المُسلَّم»: أخذ به الشافعي، والحق أنه ترجيح كالأخذ بالأصل عند التعارض.

ومنها: فقد الدليل بعد الفحص البليغ.

في «التحرير»: الاستدلال بالعدم نفاه الحنفية، وفي «التقرير»: كان المراد به التعليل بالعدم، فإنه الذي نفوه، وقد مرَّ الكلام فيه، وإلا فمفاد كلام المصنف ثمَّة أن عدم الحكم لعدم دليله صحيح عند الحنفية، كما نزل عليه قول محمد المذكور هناك، ومشى عليه البيضاوي قائلًا: فقد الدليل مع الفحص يوجب ظن عدمه، وعدمه يوجب عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل، غير أن عده من الأدلة الشرعية غير ظاهر؛ إذ عدم الحكم الشرعي ليس بحكم شرعي.

ولذا قال في «التلويح»: لا قائل بأن التعليل بالنفي إحدى الحجج الشرعية، انتهى.

وإنما هو نفي الحكم الشرعي لنفي مدركه، فليحمل كلام البيضاوي عليه.

ومنها: الاستقراء، واختاره البيضاوي كما يقال: الوتر يؤدي على الراحلة، فلا يكون واجبًا؛ لأن الواجبات لا تؤدي عليها بالاستقراء.

في «المُسلَّم»: والحق أنه لا يدل على حكم الله تعالى، إلا إذا دلَّ على وصف جامع، يعني: فيرجع إلى القياس.

أقولُ: اشتراك كثير من الجزئيات في حكم يغلب الظن باشتراك الباقي، سواءٌ ظن كون الكلي علة له، أوْ لا، بل سواء علم علته أوْ لا، وأمَّا مجرد وجود علة له والعلم به إجمالًا فلا يوجب ردُّه إلى القياس.

ومنها: الاستصحاب، وهو الحكم ببقاء أمر تحقق، ولم يظن عدمه، وهو حجة عند أكثر الشافعية، وطائفة من الحنفية، منهم الماتريدي، وصاحب «الميزان»، والحنابلة مطلقًا، وعليه أكثر المحققين كالمزني، والغزالي، ونفاه أكثر الحنفية، وبعض الشافعية، والمتكلمون مطلقًا، واختاره ابن الهمَّام، وعند أبي زيد، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام، وصدر الإسلام حجة للدفع، لا للإثبات، فلا يرث المفقود؛ لأن الإرث استحقاق، ولا يورث؛ لأن منع الإرث دفع.

المثبتون: أوَّلًا: ما تحقق وجوده ولم يظن طرد الزوال عليه لزم ظن بقائه، وهذا أمر ضروري، عليه مدار تصرُّفات العقلاء، من إرسال الرسل والهدايا، والاشتغال بما يستدعي زمانًا من حراثة أو تجارة، ورُدَّ باستبعاد دعوى الضرورة في محل النزاع.

في «المُسلَّم»: على أنه لا يلزم منه الحجية الشرعية؛ إذ لم يلزم النصب من الشارع، والإجماع على اتباع الظن إنَّما هو فيه، مع أنه يجوز أن يرد إلى ما ثبت به الأصل، وربَّما تكون التصرفات مبنية على الشك والوهم كالاحتياط.

أقولُ: ليس ذلك مجرد دعوى، بل مدلَّل بأنه لولاه لكان أكثر تصرفات العقلاء سفهًا، وابتناء نبذ من التصرفات على الشك والوهم لا ينفي مدار أكثرها على الظن، وإذا ثبت إفادته للظن ثبت حجيته شرعًا للدلائل الدالة على وجوب العمل بالظن، كقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظاهر».

وهذا كما أن القياس أثبت حجيته شرعًا بإفادته التصديق عقلًا كما عليه العقلاء من الحكماء والمتكلمين، وأمَّا حديث رد الاستصحاب إلى ما ثبت به الأصل المحكوم باستمراره فصحيح، ولكنه مستلزم للقول به في الجملة، كما أن القياس مع كونه مردود

إلى النص عدَّ دليلًا على حدة، لإظهاره ثبوت حكم النص في الفرع.

وثانيًا: الشك في حصول الزوجية ابتداءً يحرم الاستمتاع إجماعًا، بخلاف الشك في زوالها، ولا فارق إلا الاستصحاب، فلو لم يعتبر لزم تساوي الحالين، وهو خلاف الإجماع، فقد ثبت اعتباره بالإجماع، كذا في «المختصر» و«شرحه».

وعبر عنه في «التحرير» بالإجماع على بقاء الوضوء والزوجية والملك، وكثير مع طريان الشك.

وذكر في جوابه أن الأسباب توجب أحكامًا باقية إلى ظهور الناقض شرعًا.

أقولُ: إن أريد ورود الشرع بذلك نصًّا، فممنوع، وإن أريد أعم منه كوروده بحكم القياس فلا ينافي القول بالاستصحاب، فإنه دليل شرعي عند القائل به.

وبالجملة: فالشك في وجود الناقض يوجب الشك في بقاء السبب ضرورة، وإنَّما يترجح بقاءه بإصالته وهو المعنى بالاستصحاب.

وفي «المُسلَّم»: على أن اللازم بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء كيف؟ والشك ضد. وفي «حواشيه»: ولذا أوَّلوا قولهم: اليقين لا يزول بالشك، بأن المراد حكم اليقين لا نفسه.

أقولُ: أيضًا في العلاوة: أن اللازم بقاء أحكام تلك الأسباب مع الشك في طرد أضدادها عليها، لا ظن بقائها، ولا يخفى أن القول ببقاء تلك الأحكام أدناه الظن، ولا دليل عليه إلا الاستصحاب.

وثالثًا: لولاه لم يمكن الجزم ببقاء شريعة ما لاحتمال طريان الناسخ.

والجواب منع الملازمة لجواز تواتر إيجاب العمل بكل شريعة إلى زمان ظهور الناسخ.

النافون: **أوَّلًا**: وجود الشيء لا عين بقائه، ولا مستلزم له، فدليل الوجود لا يفيد البقاء، فبقي الحكم بالبقاء بلا دليل.

وأجيب في «التلويح»: إن أريد عدم الإفادة بالقطع فلا نزاع فيه، أو بالظن فممنوعٌ، وأيضًا: مدعى الخصم أن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي يفيد ظن البقاء.

وأورد عليه في «المُسلَّم»: أن كلا الأمرين موجودان في مادة الشك في المنافي، فالحكم بالبقاء تحكم.

أقولُ: الشك في المنافي، وتساوي احتمالي وجوده وعدمه في نفسه لا ينافي رجحان بقاء الحكم الأصلي لإصالته.

ثم قال: نعم، قد يرجح الدفع على الإثبات؛ لأن عدم الطارئ أصلي.

أقولُ: إن أريد أن الاستصحاب يصلح مرجحًا للدفع على الإثبات؛ لأن دفع الأمر الطارئ هو استمرار عدمه الأصلي، فهذا قوله بكونه حجة للدفع؛ لأن المرجح للشيء دليل عليه، وهو خلاف ما اختاره من نفي حجيته مطلقًا.

وإن أراد أن الدفع قد يرجح على الإثبات لكونه بقاءً للعدم الأصلي، فيتوهم أنه عمل بالاستصحاب، ففيه أنه لا معنى للاستصحاب إلا إبقاء الحكم الأصلي لإصالته.

وثانيًا: لو كان الأصل لكانت بينة النفي أولى من الإثبات، لتأييد النفي باستصحاب البراءة الأصلية، والتالي باطل إجماعًا.

وأجيب: بأن المثبت يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجودًا، فيحصل الظن بخلاف النافي، وأيضًا: العلم بالوجود له طرق قطعية من حسٍّ أو استدلال، وأمَّا العلم بالعدم فطريقه وهو عدم العلم بالوجود ظني.

في «شرح الشرح»: وفيه منعٌ ظاهرٌ.

أقولُ: إذ العدم قد يكون معلومًا استدلالًا، كعدم شريك الباري، أو ضرورةً كعدم اجتماع النقيضين وضدين، وعدم الجبال الشاهقة بحضرتنا.

وثالثًا: أدلة الشرع منحصرة في الأربعة إجماعًا، والاستصحاب ليس منها، فلا يكون دليلًا في الشرعيات.

والجواب: منع الإجماع؛ لأن الاستصحاب محل النزاع، ولو سُلم فإنما هو في أدلة الحكم الشرعي ابتداءً، وأمَّا بقاء فيكفي الاستصحاب.

ومنها: الاستدلال، في «العضدي»: هو آخر الأدلة الشرعية، فقيل: هو ما ليس بنص،

ولا إجماع، ولا قياس، وقيل: ولا قياس علة ليدخل قياس الدلالة، والقياس بمعنى الأصل، وهو المسمى بتنقيح المناط، كما تقدَّم.

واختار ابن الحاجب أن أنواع الاستدلال ثلاثة:

(١) شرع من قبلنا (٢) والاستصحاب (٣) والتلازم بين حكمين بلا تعيين علة، فإن عينت فقياس، وأراد بالتلازم كون أحدهما ملزوماً، والآخر لازماً، وقسمه إلى ما بين ثبوتين، أو نفيين، أو ثبوت ونفي، أو عكسه.

وأراد بما بين الثبوت والنفي أن يكون الثبوت ملزوماً والنفي لازماً، وبعكسه عكسه، فالتلازم بين ثبوتين إمَّا من طرفين كما بين المتساويين، أو من طرف واحد كما بين الأخص والأعم مطلقاً، فالأخص ملزوم ثبوتاً، والأعم لازم من غير عكس.

وبين نفيين إمَّا من جانبين كالمتساويين، أو من جانب كالأعم والأخص مطلقاً، فالأعم ملزوم نفياً، والأخص لازم من غير عكس، وبين ثبوت ونفي يكون من جانبين، كما بين جزئي المنفصلة الحقيقية أعنِي الشيء ونقيضه، أو المساوي لنقيضه، أو مانعة الجمع، أعنِي الشيء والأخص من نقيضه، وبين نفي وثبوت كذلك، كما بين جزئي الحقيقية، أو جزئي مانعة الخلو أعنِي الشيء والأعم من نقيضه.

فالتلازم بين ثبوتين في الأحكام، كمن صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره عند الشافعية، وهذا يثبت بالطرد، أي تتبعنا فوجدنا ذلك، ويقوي بالعكس، وهو أنا تتبعنا فوجدنا من لم يصح طلاقه، لم يصح ظهاره.

في «العضدي»: وحاصله التمسك بالدوران.

أقولُ: التلازم من جانبين الطرد والعكس، وهو الدوران، وإنما التمسك بالتتبع وبين نفيين، كلا يصح التيمم بغير نية فلا يصح الوضوء، وبين ثبوت ونفي كما كان مباحاً فليس بحرام، وبين نفي وثبوت كعكسه، وقد يقرَّر التلازم بين ثبوتين بالاستدلال من ثبوت أحد الأثرين على انتفاء المؤثِّر، ومنه على انتفاء الآخر، وبين ثبوت ونفي وعكسه بثبوت التنافي بين الحكمين أو بين لوازمها.

ويرد على جميع أقسام التلازم منع أحد الأمرين من الملازمة ووجود الملزوم،

أو منعهما.

ومن أسئلة القياس ما سوى أسئلة: نفس الوصف الجامع، ويختص التلازم بسؤال، كما يقال في قصاص الأيدي باليد الواحدة قياساً على النفوس: الدية أحد موجبي العلة في الأصل، وقد ثبتَ، فيلزم وجود الآخر.

فيعترض بجواز ثبوت أحد الموجبين في الفرع بعلة أخرى تختص به لا تقتضي الموجب الآخر.

ويجاب بأن الأصل عدم علة أخرى، ويرجح اتحاد العلة بأنه يستلزم الانعكاس، والمنعكسة أولى لاتفاقهم عليها.

فإن قال المعترض: الأصل عدم علة الأصل في الفرع.

أجيب: بأن الأصلين تعارضا، والمتعدية أولى من القاصرة.

في «شرح الشرح»: التلازم يرجع إلى القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل، والحق تعميم الاستدلال للقياس الاقترانِي بأقسامه كما قرَّره الآمدي.

في «المُسلَّم»: والحق أن التلازم كيفية الاستدلال بأحد الأربعة، كقولك: هذا ما دلَّ عليه الأمر، وكلَّما دل عليه الأمر فهو واجب، كيف لا؟ والتلازم بينهما ليس بعقلي، بل هو شرعي.

أقولُ: قد عرفتَ الفرق بين التلازم والقياس، وليس يرجع إلى النص والإجماع قطعاً، وأمَّا قولهم: وجد السبب فيوجد الحكم، أو فقد الشرط، أو وجد المانع فينتفي، فاستدلال إن ثبت السببية، والشرطية، والمانعية، بغير الأربعة، والله تعالى أعلم.



الخاتمة

في مسائل الاجتهاد، وما يتلوه من التقليد، والإفتاء، والاستفتاء

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في الاجتهاد

هو لغةً: بذل الجهد، أي الطاقة، وتحمل الجهد، أي: المشقة.

واصطلاحــاً: استفراغ الوسع في تحصيل حكم شرعي ظنّي ممَّن هو أهل لدرك الأحكام من مداركه، فاستفراغ الوسع هو صرف القوة بتمامها بحيث يحس من نفسه بالعجز عن المزيد عليه.

وتقييد الحكم بالشرعي؛ لأن العقليات والحسيات بمعزل عن مقصودنا.

وأمَّا بالظنِي، ففي «العضدي»: لأنه لا اجتهاد في القطعيات بناءً على أن النظرية تستلزم الظنية، وفيه نظرٌ ظاهرٌ.

وفي «التحرير»: الأحسن حذف قيد الظنِّي حتى يعم الاجتهاد الواقع في العقليات، فإنَّها ممَّا يجتهد فيها، إلا أن المصيب واحدٌ والمخطئ آثمٌ، بخلاف الظنيات.

وقيد الاستفراغ بكونه من الفقيه، في «المختصر» و«التحرير»: احترازًا عن استفراغ غير الفقيه، وفي «شرح الشرح»: لا وجه لهذا الاحتراز، فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، ولذا لم يقيد الغزالي، والآمدي وغيرهما، إلا أن يراد بالفقة التهيؤ لمعرفة الأحكام.

أقولُ: يعني الاستعداد التام المتوقف على الشروط التي ستذكر، وهو مخصوص بالمجتهد، وبالجملة: ليس المراد بالفقيه من يحفظ الفروع مطلقاً، على ما شاع في عرف أهل الزمان، ولا العارف بالأحكام عن أدلتها بالفعل؛ إذ ظاهر التعريف أن الاتصاف بالفقه قبل الاستفراغ، ومعلوم أن حصول المعرفة إنَّما هو بعد الاستفراغ، فيدور أو يتسلسل، ولا المجتهد بالفعل أو بالقوة؛ للزوم الدور.

مسألة (٣٠٥)

الاجتهاد واجب على المسئول عند خوف فوت الحادثة، بلا مراعاة حكم الشريعة، وفي حق نفسه كذلك.

وكفاية عند عدم الخوف إذا وجد مجتهد غيره، فيأثمون إن تركوا جميعاً، ويعذرون في الإمساك عن الجواب إن التبس عليهم الصواب، ويسقط الوجوب بفتوى أحدهم وإن ظن الآخرون خطأه، كذا في «التحرير»، وقرَّره في «التقرير».

أقولُ: فيه أن عموم وعيدات كتمان الحق مثل: في «الساكت عن الحق شيطان أخرس» يشمل الساكت عن رد الفتوى بالخطأ، اللّهم إلا أن يكون السكوت عن عذر كظن عدم قبول قوله.

قال السبكي: أصح الوجهين عندهم الإثم بالرد، أي: دفع السائل إذا كان هناك غير المسئول، وأصحهما تعين وجوب أداء الشهادة على بعض الشهود عند طلبه منه، وفي الفرق غموضٌ.

أقولُ: الشهادة إخبار عن حبس بلا مجال للوهم فيه، وأمَّا الفتوى فيحتاج إلى تحمل التعب في النظر والفكر مع عدم الوثوق بحصول الظن، فضلاً عن الإصابة فيه، فالفرق واضح.

ومندوب، وهو الاجتهاد في حكم حادثه قبل نزولها.

وحرام في مقابلة قاطع، من نصٍّ أو إجماعٍ.

مسألة (٣٠٦)

شرط الاجتهاد المطلق بعد صحة الإيمان، ولو بالأدلة الإجمالية دون التدقيقات التفصيلية الموضوعة لها صناعة الكلام، معرفة ما يتعلق به الأحكام من الكتاب والسنة بمراتبهما، في الظهور والخفاء وسائر أحوالهما التي لها مدخل في الاستدلال، بحيث يتمكن من الرجوع إليهما عند طلب الحكم.

قيل: هو من الكتاب خمس مائة آية، كما مشى عليه الغزالي وغيره.

في «التقرير»: قيل: وكأنَّهم رأو مقاتل بن سليمان أوَّل من أفرد آيات الأحكام بالتضعيف ذكرها خمس مائة، ودفع بأن المراد الظاهرة لا الحصر.

ومن السنة خمس مائة حديث، وقيل: ثلاثة آلاف، وعن أحمد: ثلاث مائة ألف، وقيل: خمس مائة ألف، وحمل على الاحتياط والتغليظ في الفتيا، وعلى بيان حد الكمال في الفقه.

فأمَّا ما لا بُدَّ منه فقيل: التي يدور عليها العلم ألف ومائتان، لا معرفة جميع النصوص ولا حفظها عن ظهر قلب، كما نبَّه عليه الغزالي وغيره، أمَّا معرفة جميع السنن فلأنه لو شرط لانسد باب الاجتهاد لتعذر الإحاطة بجملتها؛ ولأن عُمر رضي الله عنه وغيره اجتهدوا في مسائل لم يستحضروا ما ورد من السنة فيها، حتى رُويت لهم فرجعوا إليها.

وأمَّا معرفة جميع الكتاب فقيل: الأقرب اشتراطه؛ لأن تميز آيات الأحكام عن غيرها يتوقف على معرفة الجميع بالضرورة، ولا مساغَ لتقليد الغير فيه؛ لأن ذلك مما يختلف باختلاف القرائح والأفهام، فقد يفتح لواحد من وجوه الاستنباط ما لم يتيسر لغيره.

وأمَّا الحفظ فقيل: يجب فيما يختص بالأحكام من القرآن، ونقل عن كثير من أهل العلم، منهم الشافعي: وجوب حفظ جميعه؛ لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه.

في «التقرير»: وهذا يعطي الأولوية.

ومن تتمَّة معرفة السنة: العلم بأحوال السند تواترًا، وصحةً، وضعفاً.

قالوا: والبحث عن أحوال الرواة جرحاً وتعديلًا في زماننا كالمتعذر، لطول المدة وكثرة الوسائط، فيكتفى بالنقل عن أئمَّة الشان.

قلتُ: ويكفي أيضاً كون الحديث مخرجاً في كتاب معروف بالصحة مثل «الصحيحين».

وقد شرط في «التحرير» للاجتهاد: عدم القاطع والنسخ، لئلا يقع الاجتهاد على خلاف القاطع، وعلى وفاق المنسوخ.

في «التقرير»: وعلى هذا يشترط معرفة مواقع الإجماع، كيلا يخرقه.

ومعناه ما ذكره الغزالي: أن يعلم أن اجتهاده موافق لمذهب ما، أو أن الواقعة جديدة لا خوض فيها لأهل الأراء.

ولا يجب حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف.

وفي «المُسلَّم»: يشترط بعد المعارف الثلاثة أن يكون ذا حظ واف من علم الأصول، فإن تدوينه وإن كان حادثاً بعد القرون الثلاثة، لكن المدون سابق.

أقولُ: مسائل الأصول نظرية تحصل بالاجتهاد فيدور، نعم في زماننا إنما يحصل ملكة الاجتهاد غالباً بعد ممارسة هذ الفن وكذا الفقه.

وأمَّا العدالة فإنما يشترط لقبول الفتوى.

قلتُ: ولا يبعد أن يشترط لأصل الاجتهاد؛ إذ غير العدل لغلبة هواه يميل رأيه غالباً إلى الفساد، ولا يوفق للسداد.

وأمَّا الاجتهاد الخاص فشرطه على القول به معرفة ما يتعلق بخصوص المسألة.

مسألة (٣٠٧)

اختلف في تجزي الاجتهاد، في «التحرير»: لم يذكر كثير منهم حكاية عدم جواز تجزيه، كأنَّهم لا يعرفونها، ويتفرع على القول بالتجزي اجتهاد الفرضي في الفرائض فقط.

وفي «التقرير»: وهو قول أصحابنا على ما ذكره البستي من مشائخنا، ومختار الغزالي، ونسبه السبكي وغيره إلى الأكثر، وقال: إنه الصحيح، وابن دقيق العيد: وهو المختار، وابن الهمام: هو الحق، وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف.

لنا: **أوَّلًا**: «استفت قلبك وإن أفتوك»، قال عليه وآله الصلاة والسلام لوابصة بن معبد، رواه أحمد، والدارمي، ومفاده: ترجيح اجتهاده في حقه على اجتهاد غيره.

وثانياً: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، روياه هما، والترمذي، والنسائي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما، قال: حفظته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وثالثاً: في «المُسلَّم»: العدول عن الدليل إلى التقليد خلاف المعقول، كيف؟ وفيه ريب، وقد أمرنا بتركه في الحديث المنقول.

أقولُ: الحق أن الحديث حجة برأسه، لا بمعونة المعقول.

ورابعـًا: إذا اطلع على مبادي مسألة، فهو وغيره فيها سواء، ومزية الغير عليه في غيرها لا مدخل له فيها، ومنع الاستواء بتجويز كون ما لم يعلمه متعلقـًا بتلك المسألة يدفعه: أن هذا الاحتمال لو منع جواز الاجتهاد، لانسدَّ بابه لجريانه في المجتهد المطلق.

والفرق بأن الاحتمال فيه ضعيف دون المتجزي، إنما يصح لو ثبت أن ما يعلمه المطلق في كل مسألة أكثر ممَّا يعلمه غيره، وليس فليس.

وخامسـًا: ما **أقولُ**: قد جوَّز أئمَّة المذاهب خلاف اتباعهم لهم بالاجتهاد في بعض المواد، فكان إجماعـًا.

واستدل لولا التجزي لوجب اطلاع المجتهد على جميع المدارك، فلزم علمه بجميع الأحكام، وقد ثبت عن مالك: لا أدري، في ست وثلاثين مسألة، من أربعين مسئلها.

وأجيب: بمنع الملازمتين، أمَّا الأولى: فلما مرَّ من أن عُمر رضي الله عليه وغيره اجتهدوا فيما لم يستحضروا فيه النصوص الواردة.

وأمَّا الثانية فلجواز الجهل ببعض الأحكام لتعارض الأدلة، أو لمانع من الاجتهاد مشوش للفكر، أو لكونه يستدعي زمانـًا.

النافون: كلما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض، فلا يحصل له ظن عدم المانع من ثبوت مقتضى الدليل.

قلنا: المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه، ولو بتقرير الأئمَّة للأمارات، والاحتمال البعيد لا يقدح في الظن.

في «المُسلَّم»: وأيضـًا: لو تمَّ لزم تساوي كل المجتهدين في كل باب.

أقولُ: الأولى: لزم امتناع اجتهاد من ظن أحد أعلم منه، واللازم باطل.

مسألة (٣٠٨)

هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدًا بالاجتهاد؟ وفيما لا نصَّ فيه؟

اختلف فيه جوازًا ووقوعـًا، والأكثر: نعم في المقامين، وقيل: في الحروب فقط.

في «التحرير»: اجتهاده عليه وآله الصلاة والسلام إنما هو في القياس، لا كغيره فيه، وفي دلالات الألفاظ، وفي البحث عن مخصوص العام، وبيان المراد من المشترك والمجمل ونحوهما، وفي الترجيح عند التعارض لعدم العلم بالمتأخر.

وعند أكثر الحنفية: الواجب عليه عليه وآله الصلاة والسلام **أولاً**: انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة، ومدته تختلف بحسب الحوادث، والتقدير بثلاثة أيام رجم بالغيب.

وثانياً: الاجتهاد، فإن أقرَّ عليه أوجب القطع بصحته فلم يجز مخالفته.

المثبتون: **أولاً**: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٦٨﴾ [الأنفال: ٦٨]، نزل في أخذه عليه وآله الصلاة والسلام الفداء عن أسارى بدر بمشاورة جمهور أصحابه، وفسَّر الكتاب السابق بالحكم المثبت في اللوح بدفع العقاب عن المخطئ في اجتهاده، أو عن أهل بدر، أو عمَّن باشر ما لم ينه عنه صريحاً، أو بأن الفدية ستحل لهم، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لو نزل العذاب ما نجا إلا عُمر رضي الله عنه»، وفي رواية: «غير عُمر وسعد بن معاذ رضي الله عنهما»، فإنه أشار أيضاً بالإثخان.

وثانياً: «لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ لما سُقتُ الهديَ»، رواه مسلم بلفظ: «لم أسبق الهدي ولجعلتُها عمرةً» أي: لو وجدتُ في أول أمري ما وجدته في آخره من جرح أصحابي في استدامة الإحرام؛ لأن السوق مانع عن التحلل ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وثالثاً: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

في «المختصر»: استدل به أبو يوسف، وقرَّره الفارسي، أي: بيَّن وجه دلالته بأن الرؤية تقال للإبصار، وللعلم، وللرأي، وليس المراد هو الأول ضرورة، ولا الثاني؛ إذ الإعلام لا بد من ذكر مفعوله الثالث عند ذكر الثاني، وهو هنا في حكم المذكور لاستدعاء الموصول العائد، فالمراد ما جعله الله رأياً لك.

وأجيب باحتمال مصدرية (ما) وحذف المفعولين معاً.

في «المُسلَّم»: وحمل فخر الإسلام على الإلهام لا يضر لعمومه.

أقولُ: فيه نظر ظاهر.

ورابعـًا: بأنه منصب شريف أكثر نصبـًا وأوفر ثوابـًا؛ لقوله عليه وآله الصلاة والسلام لعائشة رضي الله تعالى عنها: «ثوابك على قدر نصبك»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل العبادات أخمزها» فلا يخص به غيره.

وأجيب بأن علو المقام قد يقتضي سقوط ما دونه، كالمعصوم يحرم ثواب التوبة، والإمام ثواب الاقتداء، والمجتهد ثواب التقليد.

وردَّه التفتازاني بأن ذلك إنما هو عند المنافاة وليست هناك.

وفي «التحرير»: والحق أن ما سوى هذا الدليل لا يفيد محل النزاع، وهو الإيجاب، وهذا لا يفيده أيضـًا، فقد اقتضت رتبته صلى الله عليه وآله وسلَّم مرَّة سقوط حرمة ما يحرم على غيره، كالزيادة على الأربع، ومرَّة لزوم ما ليس بلازم عليهم، يعني كالتهجد، ومصابرة العدو وحده.

وغاية ما يمكن أن الأدلة لدفع المنع فيثبت الوجوب؛ إذ لا قائل بالجواز دونه.

وتعقبه في «التقرير»: بأن القول بالجواز فقط منقول عن الشافعي وغيره.

أقـولُ: الأدلة تفيد الوقوع، والقول بالفعل بينه وبين الوجوب غير منقول عن الأئمَّة الفحول.

النافون: **أوَّلًا**: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤].

قلنـا: الضمير للقرآن، أو هـو لمـا ينطق به لكنـه مختص بالقرآن؛ إذ هـو ردٌّ لقولهم: افتراه، سلمنا عمومه مع خصوص السبب، لكن لمَّا كان متعبدًا بالاجتهاد وكان نطقه به عن الوحي لا عن الهوى.

وثانيـًا: لو جاز لجاز مخالفته، واللازم باطل اتفاقـًا.

قلنا: الملازمة ممنوعة عند اقتران القاطع به وهو التقرير، كوقوع الإجماع على وفق الاجتهاد.

وثالثـًا: لو كان متعبدًا به لم يؤخر جوابـًا، وقد أخر كثيرًا كما في الظهار وقذف الزوجة.

قلنا: لاشتراط انتظار الوحي، أو لاستدعاء الاجتهاد زمانـًا، أو لكونه ممَّا لا مساغ له هناك، أو لعدم وجدان الأصل.

ورابعـًا: القادر على اليقين يحرم عليه الظن، كما على معاين القبلة التحري.

قلنا: الوحيُ غير مقدور، على أن الحنفية ينفون الاجتهاد عند رجائه.

فائدة

الوحي قسمان: بالظن وهو الاجتهاد المقترن بالتقرير على القول به، وسمَّاه شمس الأئمَّة السرخسي شبه الوحي، وظاهر وهو ما يسمعه من الملك شفاهـًا، أو يشير إليه إشارةً مفهمةً من غير كلام، كما أشير إليه في حديث: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفسـًا لن تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»، رواه صاحب «المصابيح» في «شرح السنة»، وأبو عبيد القاسم بن سلام، والبزار، قال المنذري: رواته ثقاة إلا واحدًا فمستور.

وما يلهمه الله تعالى، أو يلقيه إليه بلا واسطة عبارة الملك وإشارته مع خلق علم ضروري بأنه منه تعالى، كذا في «التحرير» و«التقرير».

أقولُ: النفث في الروع هو الإلقاء في القلب، فكان الإلهام قسمان: ربانِي وملكي.

في «التقرير»: جعل السرخسي الإلهام باطنـًا، وما توسط فيه الملك عبارة أو إشارة ظاهرًا، وفخر الإسلام: الجميع ظاهر؛ إذ ينال المقصود منه بلا تأمل، بخلاف الاجتهاد المقرر، ويبقي عليهما التكلم ليلة الإسرار بلا واسطة، وظاهر أنه من الظاهر، والرؤيا والظاهر أنَّها من الباطن.

ورُدَ في حواشي «المُسلَّم» بأن الرؤيا ظاهر؛ لحديث عائشة رضي الله عنها للبخاري: «أول ما بُدئ به رسول صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيـًا إلا جاءت مثل فلق الصبح»، والتكليم بلا واسطة مخاطبة، والظاهر أن الوحي غيرها.

أقولُ: الرؤيا تحتاج غالباً إلى التعبير، فكانت ممَّا ينال المراد بتأمل، ومجيئها مثل الفلق عبارة عن ظهور صدقها للعامة عند وقوع تأويلها، فلا دليل فيه على كونها من الظاهر، وأمَّا كون التكليم خطاباً لا وحياً فلا يظهر له وجه.

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] الآية، الوحي كلام خفي في سرعة، وقال القاضي(١): يعم المشافه به، كما رُوي في حديث المعراج، ووعد به في حديث الرؤيه، والمهتف به كما اتفق لموسى عليه السلام في طوى والطور.

مسألة (٣٠٩)

إلهامه عليه الصلاة والسلام حجة قطعية مطلقاً، وأمَّا إلهام غيره فقيل: حجة في الأحكام، وعزاه في «الميزان» إلى طائفة من الصوفية، بل إلى صنف من الشيعة يسمى الجعفرية: أنه لا حجة سواه، وقيل: حجة عليه لا على غيره، فيجب عليه العمل به، وأن لا يدعوا إليه غيره، وعزاه إلى عامة العلماء، ومشى عليه الإمام السهروردي، واعتمده الإمام الرازي في أدلة القبلة، وابن الصباغ من الشافعية، قال: وعلامته أن ينشرح له صدره، ولا يعارضه خاطر آخر.

وقيل: ليس حجة أصلًا لعدم ما يوجب نسبته إليه تعالى، واختاره في «التحرير».

أقولُ: لعل القول الأوسط هو العدل الوسط.

والجواب عن دليل النفي أن اقتران العلم الضروري بأنه منه يلحقه لسائر العلوم الضرورية، وليستحضر أن في مشافهة الملك لا بُدَّ من العلم الضروري بأنه ملك، كذا في حواشي «المُسلَّم».

ثم ليعلم أن العمل بالإلهام إنَّما يتأتَّى فيما لم يحكم الشرع فيه بشيء، أو حكم فيه بناءً على ظاهر الأمر، وانكشف للملهم باطنه، كما في قصة موسى والخضر عليهما السلام، هكذا ينبغي أن يحقق المقام.

---

(١) أي: القاضي البيضاوي في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» في تفسير الآية المذكورة.

مسألة (٣١٠)

هل يجوز الخطأ في اجتهاده عليه الصلاة والسلام؟

فالأكثر: نعم، وأما أنه لا يقرر عليه ففي «العضدي»: هو المختار.

وفي «التحرير»: بل اتفاق.

لنا: مفاداة أسارى بدر كما مرَّ، و﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] الآية، فالوقوع دليل الجواز.

واستدل **أوَّلًا**: لو امتنع لكان لمانع، والأصل عدمه.

وأجيب: لعله كمال فهمه، وقوة حدسه، وعلو درجته.

ورُدَّ بأن جواز السهو والخطأ من لوازم الطبيعة والبشرية، ولمَّا جاز سهوه سيَّما في الصلاة؛ لِما رُوي «سهى فسجد» جاز خطأه، ودُفع بأن الكلام بعد استفراغ الوسع.

وثانيًا: «إنكم تختصمون إليَّ، ولعل أحدكم ألحن بحجته، فمن قضيتُ له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نار»، متفق عليه.

وأجيب: بأن الكلام في الأحكام، لا في فصل الخصومات.

ورُدَّ بأن الفصل مستلزم للحكم الشرعي، كحل هذا المال لهذا وحرمته على ذلك.

ودُفع بأن الخطأ في الحكم الشرعي لمعين للخطأ في اندراجه تحت كلي أصيب فيه ليس خطأ في الاجتهاد، كالحكم بهذا حرام، لاعتقاد كونه خمرًا وهو خل.

وبالجملة: فالكلام في استخراج الكليات، لا في تخريج الجزئيات.

قالوا: **أوَّلًا**: الشك في الإصابة يخل بمقصود البعثة.

قلنا: ممنوعٌ، بل المخل هو الشك في الرسالة والوحي، على أن التقرير حاسم لمادة الشك.

وثانيًا: لو جاز لجاز الأمر باتباع الخطأ، قلنا: كأمر العامي باتباع المجتهد.

قالوا: الإجماع معصوم فالرسول أولى، أجيب في «المُسلَّم»: لو تمَّ لم يكن الإجماع مقدمًا على النص.

أقولُ: تقديم الإجماع على الآحاد والمؤول إنما هو لكونه كاشفاً عن خلل في النقل، أو عن كون النص مصروفاً عن ظاهره، وأين هذا من تقديم رأي أهل الإجماع على رأي الرسول عليه الصلاة والسلام؟

وفي «المختصر»: اختصاصه عليه الصلاة والسلام بدرجة أعلى، أي: الرسالة، يدفع النقض في فوات الأدنى، أي: العصمة.

أقولُ: يؤيده جواز الفضل الجزئي لغير النبي على النبي، على أن عصمة الإجماع لا يوجب فضل رأي أحد ما على رأيه عليه الصلاة والسلام؛ إذ كل يجوز الخطأ عليه مطلقاً، بخلاف رأيه عليه الصلاة والسلام بعد تقريره، فقد ثبتَ فضل رأيه عليه الصلاة والسلام على رأي كل واحد، وأمَّا المجموع من حيث مجموع فليس شخصاً موجودًا.

مسألة (٣١١)

هل يجوز اجتهاد غيره في عصره عليه الصلاة والسلام؟

الأكثر: نعم، وقيل: بشرط غيبته للقضاة والولاة، وقيل: بالإذن؟

وإذا جاز، فهل وقع؟ الآمدي، وابن الحاجب: نعم مطلقـاً، لكن ظنًّا، والجُبَّائيان على المشهور: لا، والأكثر: نعم في الغائب؛ لقصة معاذ رضي الله تعالى عنه، دون الحاضر، وتوقف الجُبَّائِي في رواية عنه مطلقـاً، وعبد الجبار وكثير: مع الحاضر فقط، وإليه مال الرازي، والأقرب: نعم في الغائب البعيد، لعسر رجوعه إليه عليه الصلاة والسلام، وفي الحاضر بإذنه عليه الصلاة والسلام.

أمَّا الأول: فلقصة معاذ رضي الله عنه في بعثه إلى اليمن، المشهورة.

وأمَّا الثانِي: فلما صحَّ أنه عليه الصلاة والسلام حكم سعد بن معاذ في بنِي قريظة، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم، فقال عليه وآله الصلاة والسلام: «لقد حكمتَ بحكم الله من فوق سبعة أرقعة» أي: السماوات، والرقيع السماء.

وفي غير ذين: لا؛ لأن ترك اليقين إلى محتمل الخطأ ممَّا يأباه العقل والشرع.

وأمَّا ما روى الشيخان من: «أن أبا قتادة الأنصاري السلمي قتل يوم حُنين مشركـاً، ثم

قال عليه الصلاة والسلام: من قتل قتيلًا له عليه بنية فله سلبه، فقام أبو قتادة فقال: من يشهد لي؟ ثم جلس، فقال عليه وآله الصلاة والسلام: ما لكَ يا أبا قتادة؟ فقال: إنِّي قتلتُ قتيلًا، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، وَسَلَبُ ذلك القتيل عندي فَأَرْضِهِ منه، فقال أبو بكر رضي الله تعالى عنه ردًّا له: لا ها الله إذًا لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبُه»، ففي «المُسلَّم»: أن قول أبي بكر رضي الله عنه ليس اجتهادًا؛ لأنه بعد قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلًا»، وقد كان عالمـًا بأنه عليه وآله الصلاة والسلام لا يضع الحقوق إلا في مواضعها.

قلتُ: لا يخفى أن الرجل إنما التمس إرضاء إلى قتادة، لا منعه عن حقه، وأبو بكر رضي الله عنه لم ير فوات حقِّه ولو بإرضائه، فكان اجتهادًا.

والذي أرى أن قول أبي بكر رضي الله عنه عرض لرأيه في أخذ أبي قتادة حقَّه على النبي عليه وآله الصلاة والسلام، حتى يعمل به إن رآه صوابـًا، وهذا القدر مأذون فيه من جناب كلامه عليه وآله الصلاة والسلام عادةً، سيِّما لخواص أصحابه، ولا دليل فيه على ثبوت الخيرة لأحد منهم في العمل باجتهاده، أو الرجوع إليه عليه وآله الصلاة والسلام، على ما في «المختصر».

ثم كلمة (ها) في قوله: (لا ها الله) حرف تنبيه يدل عن واو القسم، وفيه أربع لغات: حذف ألف ها، وإثباتها، مع وصل همزة الجلالة، وقطعها، وأمَّا كلمة (إذا) فعند الخطابي، وابن الحاجب، وغيرهما تصحيف من بعض الرواة، والصواب (ذا) اسم إشارة، قالوا: لا يقال: لا ها الله إلا مع ذا، ولو سُلم كما زعم ابن مالك فليس هذا موضع (إذا).

وأجيب بأن معناه: إذ ثبت الحق لأبي قتادة بإقرارك أيها الرجل إذن لا يعمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

مسألة (٣١٢)

المصيب في العقليات، وهي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم، ووجود صانعه، وبعثة الرسل، واحد، وإلا اجتمع نقيضان.

وقول العنبري: كل مجتهد فيها مصيب، غير معقول بظاهره، ولذا أول بنفي الإثم.

والمخطئ فيها النافي لملة الإسلام كلًّا أو بعضاً كافر آثم مطلقاً، إلا عند الجاحظ، فالمجتهد الذي لم يدرك حقيقة الإسلام غير مقصر، ولا معاند، غير آثم، أي: غير مخلد في النار، وهو خلاف الإجماع، والنصوص القاطعة بتخليد الكفار على العموم بصيغها، أو بالإجماع على نفي تخصيصها بغير المجتهد.

ثم عند المعتزلة إنما يحكم بكفر النافي بعد تأهُّله للنظر، ولو قبل البلوغ، وعند فخر الإسلام وطائفة من الحنفية بشرط البلوغ مع إدراك مدَّة التأمل، إن لم يبلغه سمع، ولا معه أيضاً إن بلغه، وعند الأشعرية وطائفة أخرى من الحنفية بشرط بلوغ السمع، وهو المختار.

وغير النافي كخلق القرآن آثم مبتدع، لا كافر، وما عن الشافعي من تكفير القائل بخلق القرآن أوَّله جمهور أصحابه بكفران النعمة.

أقولُ: ولم أر لأحد من الأعلام القول بنفي إثم المجتهد الغير المقصر، ولا المعاند من المبتدعة، وإن لم يبعد بعد قول الجاحظ.

وأمَّا نحو تركب الجسم من ثمانية أجزاء لا تتجزى من الكلامية غير الدينية، ففي «التقرير»: لا المخطئ فيه آثم، ولا المصيب مأجور.

وأمَّا الشرعيات القطعية، فمنكر الضروريات منها أصلية أو فرعية، كحجية القرآن، ووجوب الأركان، كافر آثم، لا النظريات، كحجية الإجماع، وخبر الواحد، والقياس، فآثم فقط.

وقال القرافي: لا ينبغي التأثيم في أصول ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي؛ إذ قد خالف فيه جماعة من الأئمة، ولا الظنيات كالوضوء من غير السبيلين، أو ممَّا مسته النار، ففي «التحرير» و«التقرير»: لا إثم قطعاً، ولا يعبأ بتأثيم بِشر المريسي، وأبي بكر الأصم، زاعمين أن كل حكم عليه دليل قطعي، ونسبه الآمدي إلى الظاهرية، والإمامية، لدلالة إجماع الصحابة على نفيه؛ إذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم، ولو كان لنقل واشتهر.

وأمَّا قول ابن عباس رضي الله عنه: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»، فلا يقدح؛ إذ لم يتبع على مثله مع كثرة وقائع الاختلاف.

قلتُ: كون خلاف مثل ابن عباس رضي الله عنه غير قادح في الإجماع غريبٌ.

وما في «المُسلَّم»: يجوز أن يكون تأثيمه زيدًا بناءً على ادعائه القطعية أو المبالغة في التخطئة تأويل.

ثم قوله عليه وآله الصلاة والسلام في عمار: «تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار» يعني أصحاب صفين، نصٌّ في التأثيم، يتمُّ به الإلزام به على القائلين بكونهم مجتهدين.

اللّٰهم إلا أن يتكلف الجاحظية **أوّلًا**: لا تكليف بالذات إلا بالاجتهاد؛ لأن الاعتقاد كيف، وقد فعل؟

قلنا: التكليف بالنظر الصحيح في المبادىء القطعية، ولو فعله لأدى به إلى المطلوب، فلمَّا لم يؤد علم أنه مقصر، كذا في «التحرير».

أقولُ: لا يقال: المقصر أثمه الجاحظ أيضًا، ففيم النزاع؟

لأنا نقول: دلَّ دليلنا على كون كل مخطئ مقصرًا، فلم يبق لغير المقصر فرد.

وثانيًا: التكليف بنقيض ما أدَّى إليه الاجتهاد لا يطاق، فيمتنع.

قلنا: التكليف بما يؤدى إليه النظر الصحيح، فالإمتناع بشرط الوصف، أي: الاجتهاد الفاسد، لا في وقته.

مسألة (٣١٣)

كل مجتهد في المسائل التي لا قاطع فيها مصيب عند الباقلانِي، ونسبه أشعرية العراق إلى الأشعري، وأنكره أشعرية خراسان، ونسب إلى المزنِي من أصحاب الشافعي، وإلى الغزالي، وقوم من أهل الكلام والحديث، منهم صاحب «الكشاف»، فالحق عندهم متعدد، وعليه الجُبَّائي.

ونسبته إلى سائر المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيين لا تصح، وهؤلاء؛ ويسمون المصوبة؛ لا يثبتون لله تعالى حكمًا في الاجتهاديات قبل الاجتهاد، ولا يلزم منه حدوث الكلام، بل التعلق.

واختلفوا في أن الحقوق متساوية، أو أحدها أحق؟ وهو القول بالأشبه.

ومن عداهم؛ ويسمون المخطئة؛ قالوا: إن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً، فإن أدى إليه رأي المجتهد أصاب، وإلا أخطأ.

واختلفوا في أن ذلك الحكم هل نصب عليه دليل؟ فالجمهور: نعم، وهل الدليل قطعي؟ فالأكثر: لا، وهل المخطئ آثم؟ فأكثر القائلين بالقطع: نعم، وبالظن: لا، بل مأجور، لكن للمصيب أجران، وقيل: معذور لا آثم، ولا مأجور.

في «المختصر»: ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب.

وفي «التقرير»: قال السبكي: لم يصح التصويب عنهم.

أقولُ: وقد يؤول التصويب بأنه أصاب الثواب وبأنه ابتدأ، أي: في الدليل حيث أقامه على وجهه، وأمَّا التي فيها قاطع من نصٍّ أو إجماع، فالمقصر في طلبه آثم، وغيره لا، إلا أنه مخطئ على المختار، كذا في «العضدي».

أقولُ: التصويب في مقابله القاطع غريب، لم أجده.

المخطئة: أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد ولم ينكر، فخطأوا ابن عباس رضي الله عنه في عدم العول، وهو خطأهم، فقال: من شاء باهلتُه، إن الله لم يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، وقال أبوبكر رضي الله عنه: أقولُ برأيي، يعني في الكلالة، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد.

ومثله قول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة المتوفى عنها زوجها: اجتهد إلى قوله، فإن يكن خطأ فمن ابن أُمِّ عبد، يعني نفسه.

ومنه ما رُوي أن عُمر رضي الله عنه شاور من حضر في المُجْهِضة، أي: التي اسقطت جنيناً ميِّتاً خوفاً منه لما استحضرها، فقال عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما: إنما أنت مؤدب، لا نرى عليك شيئاً، فقال له علي رضي الله عنه: إن كانا اجتهدا فقد أخطآ، وإن لم يجتهدا فقد غشاك، وفي رواية «البيهقي»: قال عبد الرحمن: إنك مؤدِّب، ولا شيء عليك، فقال علي رضي الله عنه: إن اجتهد فقد أخطأ، وإن لم يجتهد فقد غشك، عليك الدية.

واستدل **أوَّلًا**: بما في «المُسلَّم»: المجتهد طالب لمطلوب خبري، وهو يحتمل الصواب والخطأ، والقول بأن مطلوبه ما يغلب على ظنه لا ينفع؛ لأن الظن إنما يتعلق بالنسبة الحاكية، يعنِي المحتملة للمطابقة وعدمها.

أقولُ: احتمال الخبر للصواب والخطأ في نفسه لا ينافي تعين الثواب لأمر خارج عن مفهومه، كاقتضاء الضرورة والبرهان.

وكأنه تصرف في الدليل المذكور في «المختصر»، من أن المجتهد طالب، والطلب بلا مطلوب محال، فالواجد مصيب، وغيره مخطئ، ومجاباً عنه بأن مطلوب المجتهد ما يغلب على ظنه، فيحصل لكل مطلوبه، وإن كان مختلفاً.

وأورد عليه في «العضدي»: بأن الظن إنما يتعلق بكونه حكم الله تعالى، ولا يتأتى ذلك مع الجزم بأنه لا حكم لله تعالى في الواقعة، فإن مطلب أيّ إنما هو بعد مطلب هل.

وأجاب عنه بأن متعلق الظن كونه أليق بالأصول، والنسب بما عهد من الشارع اعتباره أي: الحكم المرعية في الأحكام.

في «المُسلَّم»: فيه أنه يجري الكلام في الأليقية، فيجوز الخطأ فيها، فيلزم أن بعض حكم الله تعالى في الواقع ممَّا لا يليق في الواقع، وهذا كما ترى، أي: مستنكر جدًّا.

أقولُ: لك دفعه بأن كونه حكم الله إنما حدث بعد ظن اليقينية بسائر أحكامه المنصوصة، فاللازم أن بعض ما لا يليق بأحكام الله تعالى في الواقع يصير حكم الله تعالى في الواقع في حق من ظنَّه لائقاً بموجب ظنه، ولا استنكار فيه فضلًا عن الاستحالة، على أنه يلزم منه على المخطئة؛ إذ مظنون المجتهد المخطئ واجب العمل عليه قطعاً، فيلزم أن بعض ما حكم الله تعالى بوجوب العمل به قطعاً في الواقع ليس بحكم الله تعالى في الواقع.

وفي «منهياته»: يمكن التزام أن متعلق الظن كونه حكم الله في حقه، فهذا كان مشكوكاً فصار بالأمارة مظنوناً، ثم بوسيلة الظن، وأن الحكم تابع لظن المجتهد مقطوعاً، ولا احتمال للخطأ ما لم يحد ظن نقيضه، وإن كان الخبر في نفسه محتملًا للخطأ.

أقولُ: لا معنى لظن كونه حكم الله في حقه مع الجزم بأن لا حكم لله في حقه.

ولك أن تقرر الدليل بأن المجتهد حاكم بحكم خبري حكائي، فيلزم أن يكون هناك حكم واقعي بعتبر مطابقة الحكاية إيَّاه، وإلا لزم كون الحكم حكاية عن نفسه، كما في كلامي: هذا كاذب، لكن يرد عليه: أنه يجوز أن يكون الحكم الخبري بالأليقية كما فصل.

وثانيًا: في «المختصر»: لا دليل على التصويب، والأصل عدمه، وأمَّا تصويب واحد غير معين فبالإجماع.

وفي «العضدي»: إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الدليل لا يحسن، يعني: أن نفي ما لا دليل عليه مسلك ضعيف، كما بين في محله.

وثالثًا: الإجماع على شرع المناظرة بين المجتهدين، وإنما هي لإظهار الصواب.

وأجيب: بمنع الحصر لجواز أن يكون ليظهر الترجيح، فيعتمدان الراجح أو التساوي، فيطلبان دليلًا آخر.

في «المُسلَّم»: بعد العلم بأن كليهما حكم الله تعالى، فالبحث تحصيل الحاصل.

أقولُ: الاتفاق على حكم بعينه أمر مطلوب عسى أن يحصل بالمناظرة.

ثم قد مرَّ أن تعدد الحقوق يحتمل كون واحدها أحق، وقد مرَّ حكاية الأليق، فليكن هو المطلوب، على أن التمرن على المناظرة يفيد تشحيذ الخواطر، وتحصيل ملكة الوقوف على المآخذ، ورد الشبه فيكون عونـًا على الاجتهاد، لكن في «التقرير»: من البين أن شرع المناظرة ليس للتمرين.

ورابعـًا: يلزم على التصويب حل المجتهدة وحرمتها، فيما إذا قال بعلها المجتهد: أنت بائن، ثم قال: راجعتك، وهو يرى الحل وهي الحرمة، أو بالعكس، وحلها لإثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي، ثم آخر بولي.

وأجيب: بأنه مشترك الإلزام؛ إذ لا خلاف في وجوب اتباع الظن، والحل أنه كتنازع خصمين فيرجعان إلى حاكم، ويتبعان حكمه لنفاذه على الموافق والمخالف.

في «شرح الشرح»: حكم الحاكم إنما يصحُّ لرفع النزاع، لا لرفع الحل والحرمة، فالوجه جواز اجتماع الحل والحرمة بالإضافة إلى شخصين.

في «المُسلَّم»: الاجتهادان كدليلين متعارضين فلا حكم لهما، بل الحكم ما حكم به الحاكم، وأمَّا الإضافة إلى شخصين فلا تجدى؛ إذ ذاك متعاكس، يعني أن حل المرأة لزيد وحرمتها على عمرو باعتبار حكم مجتهد مقارن لعكسه بالنظر إلى حكم الآخر، فيجتمع على التصويب اجتماع الحكمين بالقياس إلى كل منهما معاً.

أقولُ: لمَّا تعارض الاجتهادان وتمانعا عن ثبوت حكمهما لم يكن كل مجتهد مصيباً، إلا أن يقيد بشرط عدم المانع، وأمَّا اجتماع الحل والحرمة في امرأة لكل من شخصين فنقول: حلها لكل في حقه لا ينافي حرمتها عليه في حق الآخر، فيكون لكل أن يباشرها، وعليه أن يمنع الآخر، وأمَّا النزاع فإنما يندفع بحكم الحاكم.

وأمَّا استبعاد حل امرأة لشخصين فلازم على المخطئة أيضاً.

وخامساً: على التصويب يجتمع ضدان؛ لأن المجتهد بظنِّه يقطع أنه حكم الله تعالى، والظن باق قطعاً بالضرورة.

ولما **أقولُ**: **أوَّلاً**: أنه الدليل على الحكم، فيقال هذا مظنون، وكل مظنون فهو حكم الله قطعاً، والدليل يجب بقاءه مع المدلول.

وثانياً: لو زال الظن إلى القطع فلدليل قطعي فيمتنع الرجوع وهو باطل، فيكون قاطعاً وظانًّا معاً، هذا تقرير الدليل على ما أرتضيته أوضح من تقرير «المختصر».

وعلى أيِّ تقرير يرد وجوهٌ:

أولها: ما عرفتَ من أن متعلق الظن هو الأليقية باعتبارات الشرع فاختلف المتعلقان.

وثانيها: أن بقاء الظن مع القطع ممنوع، وادعاء الضرورة غير مسموع؛ لما في «منهيات المُسلَّم»: أن المجتهد إمَّا مصوب فظاهر، وإمَّا مخطئ فهو ممَّن لا يعلم أن الحكم تابع لظن المجتهد، ولو عُلم لزال ظنه إلى القطع.

أقولُ: كون الحكم تابعاً للظن يقتضي اشتراطه ببقائه، إلا أن يقال: استتباع الظن للحكم كاستعقاب المعد للمعلول.

وثالثها: على ما ذكرتُ ثانياً: جاز أن يعتقد الدليل قطعيًّا فيظهر خلافه فيرجع.

وجوابه: أن الدليل المذكور قطعي المقدمتين عندهم، مع صحة صورته، فكيف الرجوع؟

وما في «المُسلَّم» و«التحرير»: أن المجتهد عندهم كنبي ذي شرع، والظن كالوحي موجب للحكم قطعاً، ما لم يحدث ظنٌّ آخر كالناسخ، فلا بقاء للظن، بل إنما هناك القطع فقط، وتجويز الرجوع كتجويز النسخ، فسقط ما في «المختصر»: لو كان ظن الحكم موجباً للعلم به لامتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم، لامتناع ظن نقيض ما عُلم مع تذكر الموجب للعلم، بخلاف الأمارة؛ إذ لا ربط عقلي لها مع الحكم.

ففيه: أن الظن لمَّا فرض أنه هو الموجب للقطع، كان باقياً معه قطعاً.

ورابعها: على ما ذكرتُ أوَّلًا وثانياً: يجوز تحرير دليل القطع بالحكم، هكذا هذا الحكم مدلول أمارة تقتضي الظن به إذا جرد النظر إليها ما لم تظهر أمارة أخرى تعارضها، وكل حكم كذا فهو حكم الله تعالى قطعاً، وعلى هذا لا يلزم بقاء الظن مع القطع، ولا امتناع الرجوع.

وخامسها: أنه مشترك الإلزام؛ للإجماع على وجوب اتباع الظن.

ودفع بأن محل الظن هو حكم الله تعالى، ومحل العلم حرمة مخالفة ما ظنُّه حكماً، وليس لهم أن يجيبوا بأن متعلق الظن عندنا هو كون الدليل دليلًا، ومتعلق العلم ثبوت مدلوله؛ لما في «المختصر» من أن كونه دليلًا حكم أيضاً، فإذا ظنَّه فقد علمه، وإلا لجاز أن يكون المتعبد به غيره.

في «المُسلَّم»: وفيه أن العلم بالمدلول إنَّما فرعوه على الظن بالحكم من غير ادعاء العلم بالدليل، وجواز التعبد بغيره مادام مظنوناً ممنوعٌ، مع أن كونه دليلًا عقلي، نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي.

أقولُ: عدم القطع بكون الدليل دليلًا يستلزم تجويز كون غيره دليلًا، وهو يستلزم تجويز أن يكون ذلك الغير هو المتعبد به، أي: الواجب العمل به، وهو مناف للقطع بوجوب العمل بالأول، فقد اجتمع الظن والعلم في كون الدليل دليلًا، وأمَّا أن هذا حكم عقلي فلا يقدح في لزوم المحال، على أنَّ القياس دليل شرعي علم كونه دليلًا من الشرع.

على أنه ليس في «المختصر» التصريح بقيد شرعي، ولا في شرحه «العضدي».

نعم في «شرح الشرح»: أن كون الدليل دليلًا حكم شرعيٌّ اعتقاديٌّ.

وسادساً: أن تساوي دليلا مجتهدين تساقطا، وكان الحكم التوقف أو التخيير، فكانا مخطئين في التعيين، وإن ترجح أحدهما فهو الصواب.

وأجيب: بأن دليل كل راجح في ظنِّه بل في نفس الأمر، فإن الرجحان تابع للظن.

في «المُسلَّم»: على أن الخطأ في الرجحان لا يستلزم الخطأ في الحكم؛ لأن الرجحان ولو بحسب الظن يفضي إلى ظن الحكم، وهو إلى القطع به.

المصوبة: أوّلًا: لو كان المصيب واحد وجب النقضيان على المخطئ إن وجب الخطأ وحرم الصواب.

وأجيب: باختيار الثاني ومنع بطلان التالي، كما لو كان في المسألة قاطع من نصٍّ أو إجماع، ولم يطلع عليه المجتهد بعد الاجتهاد، فإنه يجب عليه مخالفة الواقع، وهو حكم القاطع فهذا أولى، كذا في «المختصر» و«التحرير»، وقرَّره «العضدي»، وهو صريح في أن الاجتهاد على خلاف القاطع خطأ اتفاقاً، على خلاف ما مرَّ عن «العضدي».

وثانياً: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، والخطأ ضلال؛ لأنه خلاف حكم الله تعالى، وكذا الاقتداء به، فيجب أن يكون كل مصيباً.

وأجيب: بأنه هدي من وجه لإيجاب الشارع العمل به، على أن الحديث لم يصح بشيء من طرقه وألفاظه عندهم، كما في «التقرير».

فائدة: للمخطئة أن يسألوا، وليس كل مجتهد مصيباً صواباً أو خطأً، وعلى التقديرين ينتفى الإيجاب الكلي.

في «المُسلَّم»: لا يتوجه؛ لأن النزاع في الفرعيات، وهذه المسألة أصوليَّة.

أقول: الظاهر النزاع في الاجتهاديات مطلقاً؛ إذ الخطأ في الأصول يستلزم الخطأ في الفروع.[1]

---

(١) في هامش (ب): هكذا كان (يريد: فائدة:) في نسخة المصنِّف رحمه الله بعد الخاتمة. انتهى

تتِمَّة

للحنفية: الخطأ من الجهل، وهو ثلاثة أقسام:

(١) ما لا يصلح عذرًا ولا شبهةً (٢) وما يصلح شبهةً فقط (٣) وما يصلح عذرًا.

والأول: في «التحرير» أربعة: جهل الكافر بالله وبرسوله، فإن الدلائل الدالة على وجود الواجب متصفـًا بصفاة الكمال، من الحوادث المفتقرة إلى محدث، وعلى صدق النبي من المعجزات المتواترة واضحة، ومنكره كمنكر الضروريات مكابر، ولذا لا يلزمنا مناظرته بل الدعوة بالسيف، إلا أن يعطى الجزية فنتركه.

وما يدين في حكم يقبل التبدل، كشرب الخمر فتدينه يمنع تناول الخطاب إيَّاه في أحكام الدنيا، فلا يحد به إجماعـًا، ويضمن متلفها عند الحنفية؛ لبقاء التقوم في حقه، لا الشافعية، ويبقى المجوسي على نكاح محرمه، إلا أن يترافعا إلينا؛ لا إن رفع أحدهما إلا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

ولو دخل بِها ثم أسلما حد قاذفهما عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لصحة النكاح، لا عندهما؛ لبطلانه.

وأمَّا الربا فلا يعتبر ديانته به؛ لحرمته عليه كما قال عزَّوجل: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦١]، ولِما رُوي أنه عليه الصلاة والسلام صالح أهل نجران، وكتب لهم كتابـًا فيه: ولا تأكلو الربا، فمن أكله فذمتي منه بريئة.

وأورد على أبي حنيفة رحمه الله أن نكاح المحارم نسخ في زمن نوح عليه السلام، فيجب أن لا يصح، إلا أن يقال: ما اتفقوا عليه فهو دينهم، لا ما انفرد به قليل منهم، كعدم حد الزنا ونحوه، كذا في «التحرير».

وفي «التقرير» بعد ما نقل عن «المحيط»: اختلف المشائخ على قول أبي حنيفة في نكاح المحارم، فمشائخ العراق يقع فاسدًا، ومشائخنا جائزًا، والأوجه ما عليه العراقيون، ومنهم القدوري، وقال صاحب «الهداية»: هو الصحيح، على أن المحكي في عامة الكتب أن الكفار مخاطبون بالمعاملات اتفاقـًا.

وجهل المبتدع، كالتشبيه بالتجسيم، وكالتنزيه بنفي الصفات والرؤية، وكنفي عذاب القبر والشفاعة، وخروج مرتكب الكبيرة بلا توبة من النار؛ لأن الكتاب والسنة الصحيحة يدلان دلالةً واضحةً على بطلانها، لكن لا نكفره لتمسكه بالقرآن والحديث، أو العقل في الجملة، وللنهي عن تكفير أهل القلبة، وهم الذين لا ينكرون شيئًا من ضروريات الدين، فيما رُوي مرفوعًا: «لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب».

وأما تعقبه بما عن أحمد من أنه موضوع، فأجيب عنه بأن في صحته عن أحمد نظرًا، وأن معناه في الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت في المبايعة.

وروى أبو داود عن أنس مرفوعًا: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمَّن قال: لا إله إلا الله، لا يكفره بذنب»، وروى هو والبخاري والترمذي عنه أيضًا: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المُسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تحقروا الله في ذمته»، ورواه النسائي بلفظ: «فاشهدوا له بالإيمان».

وحديث افتراق الأمة لا يدل على خلود ما عدا الناجية في النار، بل على استحقاقهم للدخول فيها، فلا يقطع بدخولهم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

في «التقرير»: هو ظاهر المذهب، وعليه يدل كلام الشافعي، وللإجماع على قبول شهادة المبتدعة ولو على مسلم، ولكن استثنى الخطابية لتدينهم بالكذب لمن كان على مذهبهم، أو حلف أنه محق لا لكفرهم، فإن استباحة المعصية لشبهة وتأويل، لا لمكابرة لا يكون كفرًا، كذا في «التحرير».

لكن في «التقرير»: كيف دعوى الإجماع؟ ومالك لا يقبل شهادة المبتدعة لكونهم فسقة، إلا أن يراد إجماع من قبله ويحتاج فيه إلى ثبت، نعم ذكر غير واحد أن عدم تكفيرهم قول جمهور الفقهاء والمتكلمين، وعلى هذا فيجب علينا مناظرتهم لإزالة شبهتهم.

وجهل الباغي، وهو الخارج على الإمام الحق بشبهة وتأويل فاسد، فإن لم يكن له تأويل فكاللصوص، ولم يكفره أحد من أهل الحق بمجرد بغيه.

قال علي رضي الله عنه في أصحاب الجمل: إخواننا بغوا علينا، وينبغي أن يناظر لعله

يرجع، وقد بحث عليٌّ ابن عباس رضي الله عنه لذلك إلى الحرورية، فإن رجع، وإلا وجب قتاله؛ لقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩]، وما لم تصر له منعة وشوكة يجري عليه الأحكام لبقاء ولاية الإلزام، فيُقاد بالقتل، ويحرم به الإرث، ومع المنعة لا، إلا الإثم، فلا يضمن ما أتلف من نفس أو مال إذا أخذ أو تاب، كالحربي بعد الإسلام، ويرد ما في يده على صاحبه.

وفي «المبسوط» عن محمد: أفتيتُ البغاة بضمان ما أتلفوا، ولا ألزمهم بذلك في الحكم، قال شمس الأئمة: وهذا صحيح.

وبالجملة فبقي ضمان الباغي منوط بالمنعة والتأويل بإجماع الصحابة، فإن عدم أحدهما ضمن، ويرث العادل مؤرثه الباغي إذا قتله اتفاقاً، وكذا عكسه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، إلا أن يقول: قتلتُه وأنا أعلم أنّي على باطل.

وعند أبي يوسف والشافعي: لا في وجهين؛ لأن اعتبار التأويل الفاسد كالصحيح إنما هو لدفع الضمان، لا لإثبات الاستحقاق.

ولا يملك مال الباغي لوحدة الدار باتفاق الصحابة، فأخرج ابن أبي شيبة أنَّ علياً رضي الله عنه لمَّا هزم طلحة وأصحابه، أمر مناديه فنادى: أن لا يقتل مقبل ولا مدبر، ولا يفتح باب، ولا يستحل فرج ولا مال، وزاد في رواية: ولم يأخذ من متاعهم شيئاً، وأخرجه عبد الرزاق، ولم ينقل عن غير علي من الصحابة خلافه، فكان اتفاقاً.

وروى ابن أبي شيبة أيضاً أنه رضي الله عنه قال يوم الجمل: لا تتبعوا، ولا تجهزوا على جريح، ولذا قال الشافعي وأحمد: لا يجهز ولا يتبع، وقالت الحنفية: نعم إذا لم تكن لهم فئة كأصحاب الجمل.

وجهل من خالف اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدًا مع: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] الآية.

وأمَّا الناسي فقيل خارج بالإجماع، وفيه أن ابن عُمر رضي الله عنهما قال بخلافه، إلا أن يراد إجماع من بعد الصدر الأول من الأئمة، وقيل: ليس بتارك معنًى؛ لما أخرجه الدارقطني، وابن عدي أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «اسم الله تعالى على كل مسلم»،

وفيه أن ظاهره يتناول العامد.

والفرق بأن النسيان عذر، فأقيم الملة مقام التسمية دفعاً للحرج، إبطال للنص بالمعنى، على أن الخبر الواحد لا يخصص به الكتاب ابتداءً.

وفي «التقرير»: الجاهل باشتراط التسمية في حكم الناسي، وكالقضاء بشاهد ويمين، مع قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فإنه لو أجزأ واحد لم يكن الجزاء لازماً، ولكان ذكر شهادة المرأتين مع كراهية حضور النساء مجلس الحكم لا في محل.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾ [البقرة: ٢٨٢]، نص في عدم إجزاء الواحد أو خالف السنة المشهورة، كالقضاء المذكور مع قوله عليه الصلاة والسلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، ولفظ الشيخين والبيهقي: «على المدعي عليه»، فإنه يفيد حصر جنس اليمين على المنكر.

وأمَّا ما أخرج مسلم وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه عليه وآله الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين، فقد ذكر الترمذي عن البخاري انقطاعه، وحكم الطحاوي بانقطاعه عن وجه آخر، فهو منقطع في موضعين، وقد غلط ابن المديني بعض رواته، وترك الشافعي الاحتجاج به، ورُوي من وجوه كلها لا يخلو من نظر.

وروى ابن أبي شيبة على شرط مسلم عن الزهري: هي بدعة أحدثها معاوية، ورواية مسلم: لا تدفع الطعن فإنه ليس بمعصوم، وقد أخذ عليه في سبعين موضعاً، رواه متصلاً وهو منقطع، وأيضاً الحديث حكاية فعل لا عموم له، فيجوز حمله على محل متفق عليه، كشهادة طبيب أو امرأة في عيب لا يطلع عليه غيره، واستحلاف المشتري أنه ما رضي به، وكتحليل المطلقة ثلاثاً بلا وطي على قول ابن المسيب مع حديث العسيلة.

وقد رواه الجماعة عن عائشة رضي الله عنها واستغرب ذلك منه، فقيل: لعل الحديث لم يبلغه، أو خالف الإجماع كبيع أمَّهات الأولاد على قول داود الظاهري، مع إجماع التابعين على منعه كما عليه الأئمَّة الأربعة، وكترك العول، وحل ربا الفضل عند ابن عباس رضي الله عنهما، فلا ينفذ القضاء بشيء منها، كذا قالوا.

في «المُسلَّم»: وفيه أن ذلك عند كون الأدلة قطعية.

والثاني: أعني الجهل الذي يصلح شبهة، كقتل أحد الوليين القاتل بعد عفو الآخر، لا يقتص منه بشبهة قول بعض العلماء بعدم سقوط القصاص بعفو البعض، فلو علم سقوطه ثم قتله عمدًا يجب العقود.

وكالمحتجم إذا ظنَّ أن الحجامة فطرته، ثم أفطر لا كفارة عليه؛ لأن حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»، وقد رواه أصحاب السنن، وصحَّحه الحاكم، وابن حبان أورث شبهة فيه، وكمن زنى بجارية والده، أو والدته، أو زوجته بظن حلها لا يحد عند علمائنا الثلاثة، للاشتباه الناشي من الانبساط بينهما في الاستمتاع بالأموال، لكنه زنـًا حقيقةً فلا نسب ولا عدَّة، بخلاف وطيء الأب جارية ابنه، فإنه يثبت النسب إذا ادعاه وتصير أم ولد؛ لأن الشبهة عن دليل شرعي وهو قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك»، رواه ابن ماجة بسند صحيح.

وتسمى هذه شبهة المحل، وشبهة الدليل، والشبهة الحكمية.

والأولى: شبهة الفعل، وشبهة الاشتباه، وعند أبي حنيفة رحمه الله شبهة أخرى، دارئة للحد، وهي شبهة العقد، سواء علم الحرمة أوْ لا، كوطي التي تزوجها بغير شهود، لكن الأخيرتين ليستا ممَّا نحن فيه.

ومن الأولى: حربي دخل دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلًا بالحرمة لا يحد؛ لمكان الشبهة لحل شربها في وقت، بخلاف ما إذا زنى زاعمـًا حله؛ لأن الزنا حرام في جميع الأديان، فجهله لا يكون شبهةً، لكونه من تقصيره، بخلاف الخمر.

في «التحرير»: فما في «المحيط» - يعنِي الرضوي - وغيره: شرط الحد أن لا يظن الزنا حلالًا، مشكل.

وفي «التقرير»: شرط المصنف في «شرح الهداية» - يعنِي «فتح القدير» - موافقـًا لما في «المحيط»: العلم بالحرمة، وهو أخص من عدم ظن الحل، قائلًا فيه إجماع، وحينئذٍ فالفرع المذكور هو المشكل، وبخلاف الذمي إذا أسلم فشرب؛ لأن حرمته من ضروريات دار الإسلام.

والثالث: أعنِي ما يصلح عذرًا، كمن أسلم في دار الحرب فترك صلاةً جاهلًا لزومها في الإسلام لا قضاء عليه، لعدم اشتهار الحكم في دار الحرب، لانقطاع ولاية التبليغ عنهم، وكذا كل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله عذر.

في «التحرير»: بدليل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: ٩٣] الآية، للذين شربوا الخمر بعد تحريمها جاهلين.

وفي «التقرير»: لكن ذكر الواحدي: أنَّها نزلت في الذين شربوا وماتوا قبل التحريم، على ما في «الصحيحين» عن أنس رضي الله عنه، وفي «مسند أحمد» عن أبي هريرة رضي الله عنه، نعم الظاهر أن هذا الحكم لا خلاف فيه، بخلاف الخطاب النازل بعد الانتشار؛ لأن جاهله مقصر، كمن لا يطلب الماء في العمران.

في «المُسلَّم»: ولا ينافي كون الجهل ممَّا لم ينتشر عذرًا ما تقدَّم من أن الحكم إذا بلغ واحدًا لزم الكل إجماعًا؛ لأن سماع العذر قد يكون بعد اللزوم.

أقولُ: اللزوم لا أثر له إلا وجوب القضاء، فإذا نفي بقى بلا ثمر.

في «التحرير»: وكذا جهل الوكيل والمأذون عذر، حتى لا ينفذ تصرفها ويتوقف كالفضولي، إلا أن شراءه ينفذ على نفسه، وكذا جهلهما بالعزل والحجر، فيصح تصرفهما قبل العلم، لكن إذا كان العزل قصديًّا لا ضروريًّا، كموت المؤكل وجنونه، والحكم بلحاقه بدار الحرب مرتدًّا، وعجزه مكاتبًا، وتصرف الموكل بما يعجز الوكيل عن بيعه، ويكفي لانحجار المأذون علمه، إلا إذا اشتهر إذنه فلا ينحجر إلا بشهرة عند أهل سوقه، وكذا جهل المولى بجناية عبده، فلا يكون مختارًا للفداء ببيعه، بل يجب عليه الأقل من القيمة والأرش، وجهل الشفيع ببيع الدار المشفوع فيها، فلا يكون بيع المشفوع بها تسليمًا للشفعة، وجهل الأمة المنكوحة بإعتاق المولى، أو بثبوت الخيار لها شرعًا، فهي على خيارها في فسخ النكاح، حتى تترك الفسخ بعد علمها، بخلاف الحرَّة إذا زوجها غير الأب والجد صغيرة، فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها؛ لأن الدَّار دار العلم، فكانت مقصرة في ترك التعلم؛ إذ ليس لها شاغل عنه كخدمة المولى للأمة.

أقولُ: في انطباق أمثلة الانقسام عليها نظر من وجوه:

الأول: إن جهل الكافر قد جعل عذرًا في تركه، وما يدين عند قبوله الجزئية، وفي درء حد الشرب عنه، وفي صحة نكاحه المحارم إن كان متدينـاً به.

والثاني: إن جهل المبتدع جعل عذرًا في نفي تكفيره مع وضوح دلالة الكتاب والسنة على فساد تأويله، وإن لم يجعل عذرًا في دفع تأثيمه.

والثالث: إن الباغي عذر بجهله في نفي تضمينه بما أتلفه من نفس أو مال بشرط المنعة، وفي توريثه لمقتولة العادل، بل في حق الإثم أيضـاً إن كان متمسكـاً بشبهة وتأويل، كأصحاب الجمل وصفين.

والرابع: إن من عارض مجتهده الكتاب، أو السنة المشهورة، أو الإجماع عذر في حق الإثم هو ومقلده.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن جهل الكافر لم يعتبر عذرًا في دفع أشد الأجزية عنه، وهو وجوب قتله في الدنيا وتخليد عقابه في العقبى، وأمَّا تركه وما يدين فإنما هو بمقابلة قبوله الجزية، ودخوله في طاعة الإسلام مع خفه كفره لتدينه بدين سماوي، أو ما يشبهه.

وعن البواقي بأن نفي العذر بالجهل إنما هو بالنسبة إلى ما يقتضيه ظاهر حال الموصوف به، فالمبتدع لمَّا كان متدينـاً بالإسلام متمسكـاً فيما اعتقده من البدعة بالكتاب والسنة بإذ لا جهده في طلب الحق مخطئـاً في تأويلهما باجتهاده، كان الظاهر كونه معذورًا بل مأجورًا، فلمَّا لم يعد كذلك بل أوجب تفسيقه وتأثيمه لزم عدم اعتبار جهله عذرًا، وأمَّا نفي تكفيره فمن ضروريات اعتقاده حقيقة الإسلام.

وكذا الباغي المتمسك بشبهة ولو خطأ يستدعي ظاهر حاله عدم التعرض له بالقتال، فلما أهدرت شبهته في حكم قتاله لزم نفي عذره بجهله، والمجتهد المعارض اجتهاده لتلك الدلائل لمَّا لم تظهر دلالتها عنده، كان الظاهر اعتبار اجتهاده في نفاذ القضاء به، لكونه اجتهادًا في حكم فرعي لا قاطع فيه، فلمَّا لم ينفذ القضاء به لزم مثل ما ذكر.

والخامس: إن جهل الولي القاتل بعد عفو الآخر، والمفطر بعد الاحتجام، والزاني

بجارية الوالد والزوجة قد جعل دارئـاً للقصاص والكفارة، والحد عن صاحبه، فكيف سمي شبهة لا عذرًا؟

ويمكن أن يقال: لو كان عذرًا حقيقة لاعتبر في نفي الإثم وغيره من الأحكام، ولم يختص اعتباره بما يندرئ بالشبهات.

وفيه: أن تأثيم المفطر بعد الاحتجام مشكل؛ لأن الحديث في الباب صحيح، بل ذكر السيوطي في بعض رسائله أنه متواتر، ولكنه مناقشته في المثال.

مسألة (٣١٤)

المجتهد بعد اجتهاده في حكم، ممنوعٌ من التقليد فيه اتفاقـاً، وقد رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله قولان في نفاذ قضاء المجتهد بغير رأيه ذاكرًا له.

ففي «الخانية»: أظهر الروايات النفاذ.

وفي «العمادية»: وهو الصحيح من مذهبه، وهذا لا ينافي الاتفاق على المنع؛ لأن النفاذ على تقدير الفعل لا يوجب الحل، كالقضاء بشهادة الفاسق.

لكن في «المحيط»: أن الخلاف ذكر في بعض المواضع في الحل.

وفي «التحرير»: لكن المعوَّل عليه رواية النفي.

وفي «التقرير»: نص صاحب «الهداية» و«المحيط» على أن الفتوى على قولهما بعدم النفاذ، وهو مقدم على ما في «الفتاوى الصغرى» و«الخانية» أن الفتوى على قوله.

وأمَّا قبل اجتهاده فالأكثر ممنوعٌ مطلقـاً، وهو المشهور عن مالك، والشافعي، وأحمد، وأبي يوسف، ومحمد، واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب.

واستشكل في «التقرير» ما في «القنية» عن أبي يوسف أنه صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بير حمام اغتسل منه، فقال: نأخذ بقول أصحابنا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لا يحتمل خبثاً.

وفي «التحرير»: وما عن ابن سريج ممنوعٌ، إلا أن تعذر عليه الاجتهاد، فلا ينبغي أن يختلف فيه، يعنِي أنه هو مراد الأكثر، وقيل: فيما يفتي به، لا في حق نفسه، وقيل: فيه أيضـاً،

إلا أن خشي الفوت، وقيل: جائز مطلقاً، وعليه سفيان، وإسحاق، وعزى إلى أحمد، وأنكره بعض الحنابلة.

وعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان، وعن محمد: يقلد أعلم منه فقط، وذكر الرازي عن الكرخي: أنه نوع من الاجتهاد.

أقولُ: ولعله المسلك القريب إلى السداد.

والجُبَّائيان، والشافعي في قوله القديم: يجوز إن كان صحابيًا، وقيل: أو تابعيًا، وعزي إلى الحنفية: أو من خيار التابعين.

أقولُ: يجب أن يحمل الإطلاق عليه، لئلا يتناول غير العدول منهم.

وعن أحمد: لا يقلد من بعد الصحابة غير عُمر بن عبد العزيز، واستغفر به بعض الحنابلة، وقيل: لا يقلد غير الشيخين.

للأكثر: **أوّلًا**: الجواز حكم شرعي، فيفتقر إلى دليل، وليس فليس.

وأجيب: بأن الإباحة حكم أصلي، بخلاف تحريمكم.

في «التقرير»: هذا لا يتم على القائلين بأن الإباحة الأصلية حكم شرعي، كبعض الحنفية.

وثانيًا: التقليد بدل عن الاجتهاد، كالتيمم عن الوضوء، وجهة التحري عن القبلة، ولا مساغ للبدل إلا عند تعذر الأصل.

وأجيب: بمنع أنه بدل، بل هو مخير فيه عندنا.

في «المُسلَّم»: لا يخفى أنه جدل؛ إذا القادر على الظن الأقوى ممنوع عن الأضعف، كالقادر على اليقين عن الظن، والفرق تحكم.

أقولُ: قد يكون ظن المجتهد إصابة غيره، ولا سيِّما الأعلم أقوى.

وفي «التحرير»: إن تمَّ إثبات البدلية بعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]، تمَّ الدليل، وإلا لا، يعني أن الأمر بالاعتبار عام للعامي والمجتهد، إلا أنه رخص العامي في التقليد لعجزه.

أقولُ: الظاهر أن العامي عمي القلب، فلا يشمله خطاب أولي الأبصار.

وثالثًا: لو جاز تقليد المجتهد قبل اجتهاده لجاز بعده؛ إذ لا مانع إلا ملكة الاجتهاد.

وأجيب: بالمنع؛ إذ لعل المانع حصول أقوى الظنين بالاجتهاد.

المجوزون: مطلقاً: **أوّلًا**: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣]، وهو قبله لا يعلم.

والجواب: الخطاب مع المقلدين بدليل: ﴿لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ إذ معناه: لا يقدرون على تحصيل العلم، وقيل: لا تعلمون شيئاً من الأحكام كالمقلد، فإن التقليد غير العلم.

في «المُسلَّم»: وبدليل ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ﴾؛ إذ لا وجوب للسؤال على المجتهد اتفاقاً.

أقولُ: وبدليل أهل الذكر المجتهدين المتأهلين للعلم، فإن الظاهر أن المأمورين بالسؤال غير المسؤلين.

وثانيًا: غاية الاجتهاد الظن، وهو حاصل بفتوى غيره.

وأجيب: بأن ظنه باجتهاده أقوى من الحاصل بالفتوى.

أقولُ: على أن ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «استفت قلبك، وإن أفتوك»، يمنع الاكتفاء بالتقليد.

المجوزون: تقليد الصحابي فقط: «أصحابي كالنجوم».

وأجيب: بالكلام في ثبوته كما مرَّ، ولو سُلم فخطاب للمقلد، ولو سُلم فلا ينفي تقليد غير الصحابي، فلا يثبت إلا جزء المدعى.

مسألة (٣١٥)

إذا تكررت الواقعة فالمختار: لا يجب تكرير النظر، وعليه ابن الساعاتِي، وابن الحاجب؛ لأنه إيجاب بلا موجب، وقال الباقلانِي وغيره: يجب كالقبلة يجتهد فيها ثانياً؛ لأن الاجتهاد ربما يتغير، فيرجع كالشافعي عن القديم إلى الجديد.

أجيب: فيلزم تكريره أبدًا؛ لدوام الاحتمال، واللازم باطل إجماعاً.

في «التحرير»: ذلك ليس بلازم؛ لأن سبب الوجوب وقوع الواقعة، وهو غير دائم.

في «المُسلَّم»: بل الجواب أن الظاهر هو الاستحصاب.

وقال الآمدي: إن لم يكن ذاكرًا لاجتهاده الأول يجب، وإلا لا.

وقال السبكي: الأصح في مذهبنا لزوم التجديد إذا لم يكن ذاكرًا للدليل الأول، ولم يتجدد ما يوجب رجوعه، فإن كان ذاكرًا لم يلزمه قطعاً، وإن تجدد لزمه قطعاً، وسبقه إليه النووي.

وقال الروياني: الصحيح إذا كان الزمان قريباً لا يختلف الاجتهاد في مثله لا يستأنف، وإن تطاول استأنف.

وذكر الشافعية أيضاً: في العامي يستفتي المجتهد في واقعة ثمَّ تكررت، قولان: أصحهما لزوم السؤال ثانياً.

وقال الرافعي: نعم إذا تطاولت المدة.

وقال النووي: محل الخلاف إذا لم يكثر وقوع المسألة، فإن كثر فلا.

وخص ابن الصلاح الخلاف بما إذا قلد حيًّا، الكل في «التقرير».

مسألة (٣١٦)

لا يصح لمجتهد، بل لعاقل في مسألة واحدة، أو مسألتين لا فرق بينهما قولان، للتناقض، إلا بالرجوع عن أحدهما.

وإذ قال الشافعي في سبع عشرة مسألة أو مادونها على اختلاف الناقلين فيها قولان، حملوه على أن للعلماء فيها قولين، وفائدته الإيذان بعدم الإجماع، أو بأن ما سوى القولين لا يؤخذ به، أو على أنها تحتمل قولين لتعارض دليلين، فلا ينسب إليه شيء منهما، كما ذكره الإمام، وقيل: ينسب إليه أحدهما غير معين، لا هما معاً، فيمتنع العمل بهما حتى يتبين، كنصين علم نسخ أحدهما لا بعينه.

أو على أن لي فيها قولين، وهذا على القول بالتخيير عند تعادل دليلين، لا الوقف، قاله الباقلاني، وتعقبه إمام الحرمين: بأنه بناء على التصويب، وهو خلاف الصحيح من

مذهب الشافعي.

أو على أنه كان لي فيها قولان، فهو حكاية لقولين مترتبين.

أو على أنه يخالج قلبي فيها قولان.

وحاصله التردد بينهما، فلا يكون له فيها مذهب، قاله إمام الحرمين ووافقه الغزالي.

في «التقرير»: وأمَّا اختلاف الرواية عن أبي حنيفة وأحمد فليس من باب القولين، للقطع بنص الشافعي عليهما، بخلاف الروايتين، وأن الاختلاف في القولين من جهة المنقول عنه، لا الناقل، وفي الروايتين بالعكس.

ثم ذكر بعضهم: أن اختلاف الرواية على وجوه:

منها: الغلط في السماع، بأن قال: لا يجوز، فوقع في سمعه يجوز.

ومنها: أن يكون له قول قد رجع عنه، فيرويه من لم يعلم برجوعه.

ومنها: أن يكون أحدهما على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان.

ومنها: أن يكون الجواب من وجهين، من جهة الحكم ومن جهة الاحتياط، أو من جهتي العزيمة والرخصة، فينقل كل ما سمع.

مسألة (٣١٧)

لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من ذلك المجتهد، لتغير رأيه، ولا من غيره اتفاقـًا، وإلا لنقض النقض وتسلسل، فيفوت فائدة نصب الحكام لفصل الخصوصات.

وفي أصول الشافعية، بل في «المختصر»: لو حكم بخلاف اجتهاده مقلدًا غيره كان باطلًا اتفاقـًا.

في «العضدي»: لأنه يجب عليه العمل بظنه، ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعـًا، إنما الخلاف في جواز تقليده قبله.

في «التحرير»: وأنتَ علمتَ قول أبي حنيفة رحمه الله بنفاذ القضاء على خلاف الاجتهاد، فبطل اتفاق عدم النفاذ، وأن في التقليد بعد الاجتهاد روايتين، ثم عدم حل التقليد لا يستلزم عدم النفاذ، فكم تصرف لا يحل يبتني عليه صحة الآخر، كعتق المشتري

شراءً فاسدًا.

مسألة (٣١٨)

تزوَّج مجتهد بلا وليٍّ، ثم تغير اجتهاده، ففي «المختصر» و«التحرير»: المختار التحريم مطلقاً؛ لأنه مستديم لما يعتقده حراماً.

وقيل: إن لم يتصل به حكم حاكم، لئلا يلزم نقض حكمه بالاجتهاد؛ ولأن القضاء يرفع حكم الخلاف كما مرَّ في الكلام على التصويب.

في «المُسلَّم» على تعليل التحريم المطلق: فيه أن البقاء فرع صحة الانعقاد، وقد كان يعتقد الصحة، فكان التحريم كنقض الحكم.

أقولُ: إن أراد حكم الحاكم فممنوعٌ، بل هو نقض المجتهد لحكم رأيه عند رجوعه، وهو واجب، أو حكم المجتهد، فبطلان نقضه ممنوعٌ.

وفي «التحرير»: لولا قول أبي يوسف لحكم بأن الخلاف في هذه المسألة بإطلاق التحريم، وتقييده خطأ، وأن تقييده مراد المطلق، لكن عنده في مجتهد طلق البتة، ونوى واحدة فقضى عليه بثلاث أخذ بِها، وإن قضى له بالرجعة ومعتقده البينونة أخذ بِها، فلم يرفع حكم رأيه بالقضاء، كقول محمد برفعه مطلقاً، ولو أن المتزوج مقلد فعلم بتغير اجتهاد إمامه فالمختار تحريمه عليه كإمامه.

في «المُسلَّم»: وقيل: لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً.

أقولُ: ليس هذا في «المختصر» ولا في «التحرير»، وكأنه استنبطه من المختار، ولكن الظاهر أن المختار إنما هو بالنسبة إلى مثل ما سبق من شرط عدم اتصال الحكم.

وفي «التحرير»: ولو تغير اجتهاده في أثناء صلاته بنى الباقي على اجتهاده الثاني، والأصل أن تغيره كحدوث الناسخ.

وفي «المختصر»: ولو حكم مقلد بخلاف اجتهاد إمامه جرى على جواز تقليده غيره، أي: ابتنى الحكم على ما يجيئ من أن المقلد هل يجوز له تقليد غير إمامه؟

مسألة (٣١٩)

هل يصح التفويض؟ وهو أن يقال للمجتهد: احكم بما شئتَ بلا اجتهاد، فهو صواب حتى يكون حكمه مدركاً شرعيًّا ومعرفاً لحكم الله الأزلي؟

ففي أصول الشافعية: المختار الجواز، وفي «المختصر»: يجوز.

وتردد الشافعي في الجواز على ما ذكر الآمدي، والرازي، قيل: وهو في «رسالته»، واختاره الإمام، وقيل: يجوز للنبي دون غيره، وذكر الآمدي: أنه أحد قولي الجبائي، واختاره ابن السمعاني، وذكر أن كلام الشافعي في «الرسالة» يدل عليه.

وقال أكثر المعتزلة: لا يجوز، وقال أبو بكر الرازي: أنه الصحيح.

ثم في «التقرير»: التعبير عن موضوع المسألة بالمجتهد موافق للآمدي، وابن الحاجب، وهو أخص من التعبير بالعالم والنبي، كما للبيضاوي، والسبكي، فإن المجتهد وإن عم النبي، فهو أخص من العالم، وعلى أي تقدير يخرج العامي، وذكر الآمدي جوازه عقلًا في حقه أيضاً، ومنعه غيره، فقيل: بالإجماع، وقيل: لفضل المجتهد.

أقولُ: فضله لا يقتضي تخصيص الجواز به، وأمَّا دعوى الإجماع فكما ترى.

ثم المختار عند المجوزين عدم الوقوع.

لهُم: أنه ممكن لذاته، ولو امتنع لكان لغيره، والأصل عدمه، وأمَّا عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد.

المانعون: لو جاز لأدى إلى اختيار ما لا مصلحة فيه، لجهل المفوض إليه بوجوه المصالح.

وأجيب: الكلام في الجواز، ولا يلزم منه إلا جواز انتفاء المصالح، ونحن نلتزمه.

على أن الوقوع أيضاً لا يستلزم الانتفاء؛ إذ لعل الآمر يعلم أن المأمور يختار ما فيه المصلحة.

القائلون: بالوقوع أوَّلًا: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] الآية، وما ذلك إلا بالتفويض، وإلا لكان المحرم

هو الله تعالى.

وأجيب: بأنه يجوز بدليل ظنِّي أدى إليه اجتهاده، فينسب إليه، مثل حرم أبو حنيفة، وأباح الشافعي رحمهما الله تعالى.

في «التحرير»: هذا لا يتم؛ لأنه لو كان عن اجتهاد ظنِّي لم يكن كله كان حلًّا قبله؛ لأن الدليل مظهر الحكم، لا منشأه.

وثانيًا: قال عليه وآله الصلاة والسلام في مكة: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، فقال العباس: إلا الإذخر، فقال عليه وآله الصلاة والسلام: إلا الإذخر»، ولا وحي ولا اجتهاد في تلك اللحظة.

أجيب: بأن الإذخر ليس من الخلا، فالاستثناء منقطع، ودليل العباس في استثنائه الاستصحاب، والمعنى: لكن الإذخر يختلى، سلمنا أنه من الخلا، لكن لم يرد بالعموم بل ما عداه، ففهم العباس ذلك، فصرح بالمراد ليقرره عليه وآله الصلاة والسلام عليه.

وأورد: إذا لم يرد فكيف يستثنى؟

وأجيب: بأنه مستثنى من مثله مقدرًا، فكأن العباس قال: لا يختلى خلاها إلا الإذخر، سلمنا أنه أريد، لكن يجوز النسخ بوحي كلمح البصر، سيِّما على قول الحنفية، وإثبات عدم الوحي بعدم علامته غير تام؛ لأن مثل هذا الوحي قد لا يظهر علامته.

وأورد: الاستثناء يمنع من الدخول في الحكم السابق، والنسخ يقتضيه؛ لأنه رفع، فبينهما تناف.

وأجيب: بأن الاستثناء من مقدر العباس، لا ممَّا ذكره عليه وآله الصلاة والسلام.

في «المُسلَّم»: فعلى هذا استثناء العباس في مقابلة النص، وذلك مبنِي على جواز التخصيص بالاجتهاد.

أقولُ: لعل كلام العباس استفهام، أو عرض لرأيه على النبي عليه وآله الصلاة والسلام ليقرره، أو يرده، فكأنه قال: هل الإذخر مستثنى؟ أو أنِّي أرى أن يستثنى، فلا يلزم جواز التخصيص بالرأي.

وثالثـاً: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتُهم بالسواك لكل وضوء»، رواه النسائي، وابن خزيمة، وعلقه البخاري جزماً.

ورابعـاً: سُئل عليه وآله الصلاة والسلام: «أحجنا لهذا العام أم للأبد؟ قال: للأبد، ولـو قلـتَ: نعـم لوجبَ»، كـذا في «التحرير» تبعـاً «للمختصر».

وفي «التقرير»: هذا ملفق من حديثين، حديث جابر للجماعة: «قال سراقة ابن جعشم: ألعامنا هذا أو للأبد؟»، وحديث أبي هريرة لمُسلم: «قال رجل: يا رسول الله أفي كل عام؟ فقال عليه وآله الصلاة والسلام: لو قلتَ نعم لوجب، ولما استطعتم»، والرجل هو الأقرع بن حابس، كما في رواية أبي داود وغيره.

في «المُسلَّم»: والقول بأنَّها شرطية بعيد؛ لأن العرف في مثله للاختيار.

وخامساً: «لما قتل عليه وآله الصلاة والسلام النضر بن الحارث بأمره عليّاً رضي الله تعالى عنه بذلك، في مرجعه عن بدر، ثم سمع ما انشدته قتيلة أخت النضر في رواية، وبنته في أخرى:

أَمُحَمَّدٌ وَلَأَنْتَ ضِنْءِ كَرِيمَةٍ * فِي قَوْمِهَا وَالْفَحْلُ فَحْلٌ مُعْرِقُ

مَا كَانَ ضَرَّكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّمَا * مَنَّ الْفَتَى وَهْوَ الْمَغِيظُ الْمُحْنَقُ

في أبيات، قال عليه وآله الصلاة والسلام: لو سمعتُه قبل موته لمننتُ عليه».

أجيب: بجواز كونه صلى الله عليه وآله وسلم خير في الصور الثلاث معيناً، فقيل له: لك أن تأمر بالسواك، وتكرار الحج، وقتل النضر، وأن لا تأمر، أو كونه أوحي: أنه إن لم تجد المشقة على أمتك فأمرهم، وإن وجدت استطاعتهم لتكرار الحج فأوجبه، وإن شفع لك في النضر فأقبل.

في «التحرير»: ولا يخفى أن الجواب الأول قول بوقوع التفويض في الجملة، وهو الحق، ولا ينافي تعبده عليه وآله الصلاة والسلام بالاجتهاد كما تقدَّم، نعم لو وقع التفويض كليًّا لنافاه.

في «المُسلَّم» وحواشيه: هذا وهم؛ لأن التفويض تخيير بين الأحكام الخمسة، فالحكم هناك مبهم قبل اختيار المخير، وأمَّا هذا التخيير فإباحة الفعل والترك، فالحكم

فيه معين، فأين أحدهما من الآخر؟

أقولُ: التفويض يعقل بين حكمين فقط، كالإيجاب والإباحة، فالتخيير بين إيجاب السواك وندبه، وبين تحريم الإذخر وإباحته، تفويض قطعاً، فالتوهيم توهم، نعم التخيير بين قتل النضر وتركه إباحة لهما، فلا تفويض هناك.

في «التقرير»: قال الأسنوي: الأحسن في الجواب أن يقال: أمَّا قضية النضر فقد يكون النبي عليه وآله الصلاة والسلام مخيرًا فيه وفي غيره من الأسارى، وهذا ثابت في حق كل إمام.

وأمَّا قوله للأقرع: «لو قلتَ نعم لوجبَ» فمبنِي على أن قوله نعم لا يكون إلا إذا كان الحكم كذلك، فيكون حينئذٍ واجباً بإيجاب الله تعالى، وهذا لا يدل على جواز القول؛ لأن القضية الشرطية لا يقتضي جواز مقدمها.

وأمَّا قوله: «لولا أن أشق» فيحتمل أن يكون الباري تعالى قد أمره بأمرهم عند عدم المشقة، فلمَّا وجدها لم يأمرهم.

أقولُ: قد مرَّ عن «المُسلَّم»: أن مثل قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لو قلت نعم» يدل عرفاً على أنه كان له أن يقولها، ولكنه لم يقل لئلا يجب، على أن سياق كلامه صلى الله عليه وآله وسلم لتحذيرهم عن السؤال عما لا يهمهم، حتى لا يكون سبباً لمزيد التكليف لهم، بجريان كلمة نعم على لسانه صلى الله عليه وآله وسلم، على مساق قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية، وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «ذروني ما تركتكم»، وهذا لا يكون إلا بأن يكون سؤالهم وقوله: نعم، في جوابهم موجباً لحدوث الوجوب عليهم.

وأين هذا ممَّا قال المجيب أن قول: نعم، منه عليه وآله الصلاة والسلام لا يكون إلا إخبارًا عن وجوب سابق، نعم يمكن أن يقال: يجوز أن يكون قوله عليه وآله الصلاة والسلام: لو قلتَ: نعم، لوجبَ بناءً على أنه كان يعلم سنة الله، إن النبي إذا أقرَّ أمته على عمل عند سؤالهم نزل الوحي بوجوبه، مثل جريان السنة الإلهيَّة بأن النبي إذا واظب على عمل أوجبه الله على أمته، ولهذا ترك عليه الصلاة والسلام المواظبة على كثير من سننه

شفقةً على أمته.

ثـم في «التقريـر» تعقبـاً لمـا في «التحريـر»: أن محـل النـزاع هـو وقوع التفويـض كليًّا، أي: جميع الشرعيات.

أقـولُ: القـول بوقوعـه كليًا ممَّـا لا يتصور من عاقـل، فإن الأوامر والنوهـي القرآنية لا مدخـل للتفويـض فيهـا قطعـاً، فالحق أن محل النزاع هو التفويض الجزئي، كما يشـهد بـه حجج المثبتين.

مسألة (٣٢٠)

يجوز خلو الزمان عن مجتهد، وهو المختار للأكثر، خلافـاً للحنابة، والأستاذ أبي إسحاق، والزبيري من الشافعية، وقال ابن دقيق العيد: يمتنع ما لم تظهر أشراط السَّاعة.

في «التقرير»: الظاهر أنه لا خلاف في الجواز بعد ظهورها، وإنما منع المانعون قبله.

الأكثر: لا موجب للمنع والأصل عدمه، وقد قال صلى الله عليه وآله وسـلم: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعـاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالمـاً اتخذ الناس رؤساء جهالًا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلُّوا»، رواه أحمد والستة.

في «المُسلَّم»: فيه ما فيه، وبيَّنه فيما منهُ: بأنه لو سُلم استلزامه للخلو مطلقـاً، فلا نُسلم أنه قبل أشراط الساعة.

أقـولُ: اسـتلزامه للخلـو مطلقـاً ظاهـر، فإن قولـه: إذا لم يبق عالمـاً، نصٌّ في السـلب الكلي، نعم يجوز أن يكون ذلك عند ظهور الأشراط، كما روى البخاريُّ: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل».

المانعون: أوَّلًا: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتَّى يأتِي أمر الله»، رواه البخاري بـدون لفظ: على الحق، وفي رواية: حتى تقوم السـاعة، وفي أخرى: حتى يظهر الدجال، والظهور على الحق لا يكون بدون العلم والاجتهاد.

وأجيب: بأنه لا يدل على نفي الجواز، فإن الجائز رُبَّما لا يقع.

ورُدَّ بأنه يلزم من أخبار الشارع بعدم الوقوع الامتناع شرعـاً، وإلَّا لزم كذبه.

في «المُسلَّم»: على أن الدوام لا يخلو عن ضرورة.

أقولُ: لا دوام منطقي هنا، بل عُرفي.

وفي «العضدي»: ولو سلم الدلالة على نفي الجواز فالظهور على الحق يدل على اعتقاد الحق، لا على العلم والاجتهاد.

وثانياً: الاجتهاد فرض كفاية؛ لأن الحوادث غير متناهية، فلو خلا الزمان اجتمعوا على الباطل.

وأجيب: إذا فرض موت العلماء لم يبق الاجتهاد مقدورًا، ولا فرضاً، ولا تركه باطلًا؛ إذ المبادىء العلمية شرط له.

ثم في «المُسلَّم»: النزاع في المجتهد مطلقاً، أي: أعم من المطلق والمتجزي، وفيما منه لوقوع الخلو عن المطلق؛ ولأنه اللازم من دلائل الفريقين.

وفي «التقرير»: قال السبكي: لم يثبت وقوع خلو الزمان من المجتهد، وظاهر إطلاقه المطلق، وهو متعقب بقول القفال، والغزالي: العصر خلا عن المجتهد المستقل، وبقول الرافعي: الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم، وبما في «الخلاصة»: ليس أحد من أهل الاجتهاد في زماننا.

وقيل: الظاهر أن المراد نفي المجتهد القائم بالقضاء، فإن المحققين من العلماء يرغبون عن توليه، لا نفيه مطلقاً، كيف والقفال كان يقول للسائل: تسأل عن مذهب الشافعي أم ما عندي؟

وقال هو، والشيخ أبو علي، والقاضي حسين: لسنا مقلدين للشافعي، بل وافق رأينا رأيه.

وقال بعضهم: ولا يختلف اثنان أن ابن عبد السلام وابن دقيق العبد بلغا رتبة الاجتهاد.

الفصل الثاني

في التقليد، والإفتاء، والاستفتاء، وما يستفتى فيه

التقليد: العمل بقول من ليس قوله من الحجج الشرعية بلا حجة منها، فالرجوع إلى النبي عليه وآله الصلاة والسلام، أو إلى الإجماع ليس منه، وكذا رجوع العامي إلى المفتي، والقاضي إلى العدول، لوجوبه بالنص، بل رجوع المجتهد أو العامي إلى مثله، لكن العرف على أن العامي مقلد للمجتهد.

قال إمام الحرمين: وعليه معظم الأصولين.

وقال الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب: إن سمي الرجوع إلى الرسول، وإلى الإجماع، وإلى المفتي، والشهود تقليدًا فلا مشاحة.

والمفتي: هو المجتهد من حيث يجيب السائل.

والمستفتي: يقابله، وقد يجتمعان على القول بالتجزي، فالمجتهد في البعض مفت فيه، ومستفت في غيره للمجتهد المطلق.

والمستفتى فيه: الأحكام الشرعية، وكذا العقلية على الصحيح؛ لصحة إيمان المقلد عند الأئمَّة الأربعة، والأوزاعي، والثوري، وكثير من المتكلمين، خلافاً للأشعري، ولكنه أثم بترك النظر.

مسألة (٣٢١)

لا يجوز التقليد في العقليات، كوجود الباري تعالى عند الأكثر، وحكاه الأستاذ الإسفرائيني عن إجماع أهل الحق، وغيرهم من الفرق.

وقال العنبري، وبعض الشافعية: يجوز، وعزاه الآمدي إلى الحشوية، والتعليمية.

وقال طائفة: يجب التقليد ويحرم النظر، وعزى إلى قوم من أهل الحديث والظاهر.

ونقله بعضهم عن الأئمَّة الأربعة كما ذكر الزركشي.

وفي «التقرير»: هذا لم يحفظ عندهم، وإنما توهم من نَهيهم عن تعلم الكلام، والاشتغال به، ولكن نَهيهم مخصوص بمن لا يكون له قدم صدق في مسالك الحق.

أقولُ: كلماتهم في الكلام على ما نقل في «إحياء العلوم» ظاهرة في التحريم والكراهية مطلقاً.

للأكثر: الإجماع على وجوب العلم بالله وصفاته، ولا يحصل بالتقليد.

أمَّا أوَّلًا: فلإمكان كذب المخبر، ولا يتأتَّى العلم بصدقه لا بالضرورة، وهو ظاهر، ولا بالنظر، وإلا ارتفع التقليد.

أقولُ: قد يكون صدق المخبر ضروريًا بدلالة المعجزة، ولا ينافيه انتظام صورة القياس مثل: هذا صاحب المعجزة، وكل من هو كذا فهو صادق، لجريان مثله في أكثر الضروريات.

وأمَّا ثانياً: فلأنه يلزم اجتماع نقيضين في تقليد اثنين لاثنين، في مثل حدوث العالم وقدمه، فلا بُدَّ من النظر الصحيح.

أقولُ: العلم بالصانع وصفاته قد يحصل بأخبار الأنبياء، المعلوم صدقهم بدلالة المعجزات ضرورةً، وأمَّا كون تصديق الرسول متوقفاً على العلم بوجود المرسل، وعلمه وسائر ما يتوقف عليه إرساله، كما يزعمه أكثر المتكلمين، فممنوعٌ.

المجوزون: **أوَّلًا**: لو وجب لفعله الصحابة وأُمروا به، ولو كان لنقل كما في الفروع.

أجيب: لو لم يكن منهم نظر في المعارف الإلٰهيَّة، لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وصفاته؛ إذ العلم بِها ليس ضروريًا قطعاً.

وأمَّا النقل ففرع الإكثار من النظر، والبحث، وإدارية في البين، وهم قد كانوا مستغنين عن ذلك بصفاء الأذهان، ومشاهدة الوحي، ولا نسلم عدم أمرهم للعوام بالنظر أصلًا، ولكن لم يكثر منهم لعلمهم بحصوله، ولولا جلاف الأعراب؛ إذ ليس المراد منه تحرير الأدلة على قواعد المنطق، بل ما يفيد الطمأنية من الدليل الجملي، كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج،

لا تدلان على اللطيف الخبير.

أقولُ: كون العلم بالله وصفاته ليس ضروريًّا مطلقـًا ممنوعٌ، بل لعله من الفطريات عند أولي الفطرة السليمة، لكن الظاهر أن الحكم بوجوب النظر إنما هو بشرط عدم العلم الضروري، فهذا المنع لا يضرّ.

وثانيـًا: لو وجبَ لزم الدور؛ لتوقفه على معرفة الله تعالى.

والجواب: أنه متوقف على معرفته تعالى بوجه، والمتوقف هو عليه معرفته بوجه أتمّ.

المانعون: النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال، لاختلاف الأذهان والأنظار، والتقليد طريق آمن.

والجواب **أوَّلًا**: أن المكلف به النظر الصحيح، والموقع في الضلال هو الفاسد.

أقولُ: لهم أن يقولوا: تمييز الصحيح عن الفاسد هو الذي حيَّر أفهام الفحول الأعلام، فضلًا عن العوام.

وثانيـًا: منقوض بالمقلَّد، بفتح اللام؛ إذ لا بدَّ له أن ينظر، وإلا تسلسل.

في «التحرير»: والانتهاء إلى المؤيَّد بالوحي والأخذ عنه ليس تقليدًا، بل علم نظري.

في «التقرير»: لتوقفه على ثبوت النبوة بالمعجزة.

أقولُ: قد عرفتَ ما فيه.

مسألة (٣٢٢)

غير المجتهد المطلق ولو عالمـًا بطرف صالح من علوم الاجتهاد يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات على القول بالتجزي، وهو الحق، ومطلقـًا على نفيه، وقيل: إنما يلزم العالم بشرط أن يتبيَّن له صحة اجتهاد المجتهد بدليله، وإلا لم يجز.

في «التقرير»: القائل به بعض المعتزلة.

لنا: المجتهدون من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير إبداء المستند، ويتبعون

شائعًا ذائعًا من غير نكير.

واستدل: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣]، عام للعامي وللعالم، فيما لا يعلم؛ لأن الأمر مقيَّد بعلة عدم العلم، فيتكرَّر بتكررها.

في «المُسلَّم»: في دلالته على وجوب سؤال الحكم فقط نظر؛ إذ الدليل أيضًا ممَّا لا يعلم، فالحق أنه لو سأله لأبداه.

أقولُ: المدعى وجوب العمل بالحكم عند السؤال عنه فقط، لا عدم وجوب السؤال عن الدليل، بل الأشبه القول بوجوبه أيضًا عند الحاجة إليه، بأن لم يحصل الطمأنية إلا به، ويجب على المسؤول إبداء الدليل أيضًا عند السؤال عنه استرشادًا، لا تعنتًا.

في المختار: إلا إذا كان الدليل غامضًا، والسائل قاصرًا، كما في «التحرير».

الشارطون: التقليد من غير تبين المستند يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ؛ لجواز وقوعه للمجتهد.

أجيب: **أوَّلًا**: بأنه مشترك الإلزام؛ إذ الخطأ محتمل عند إبداء المستند أيضًا، وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتماله للخطأ.

في «المُسلَّم»: فيه أن المرء يطمئن بظنه، فكأنه لا خطأ.

أقولُ: قد يطمئن بقول من يثق به أكثر من ظنِّه.

وثانيًا: بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث أنه خطأ، لا من حيث أنه مظنون الصوابية.

مسألة (٣٢٣)

جواز الاستفتاء من معلوم الاجتهاد والعدالة، ولو برجوع الناس إليه معظمين له اتفاقًا، وكذا امتناعه إن ظنَّ عدم أحدهما كالمجهول فيهما، وإن جهل علمه دون عدالته فالمختار: المنع، بل نقل في «المحصول» الاتفاق.

لنا: الاجتهاد شرط القبول، وهو لكثرة مباديه وندرة وجوده كالإكسير الأعظم والكبريت الأحمر، مع أن الأصل عدمه، فالمجهول يعتبر بالأصل؛ إذ الغالب كالراوي والشاهد.

المجوزون: لو امتنع لامتنع عكسه، أي: المجهول العدالة دون العلم.

وأجيب: بالتزامه لاحتمال الكذب، وإن سلم عدم امتناعه وهو الحق، فالفرق أن العدالة هو الغالب في المجتهدين، بخلاف الاجتهاد في العدول، ولا في أهل العلم، ولا سيَّما في هذه الأعصار.

في «التقرير»: ثم إذا بحث عن حاله، فالإسفرائيني شرط تواتر الخبر، وردَّه الغزالي بأن التواتر إنما يفيد في المحسوس، بل يكفي الاستفاضة.

وقال القاضي: يكفي أن يخبره عدلان، وجزم أبو إسحاق الشيرازي بكفاية الواحد، وبه قال بعض الحنابلة، قال النووي: هذا محمولٌ على من عنده معرفة يميز بِها الملبس عن غيره، ولا يقبل خبر العامة.

واكتفى في «المنخول» بقوله: إنِّي مفتٍ، وفي «الغياثي»: يعتمد بشرط ظهور ورعه، وقيل: بشرط امتحانه في مسائل.

ولعل الأقرب: أن يعتبر قوله إذا علم عدالته، ولم ينف معاصروه الذين تقبل شهادتهم عليه دعواه، والله أعلم.

في «المُسلَّم»: الظاهر أن دعوى العدل الاجتهاد، كادعاءه الصحابيَّة.

مسألة (٣٢٤)

إفتاء غير مجتهد بمذهب مجتهد، تخريجاً على أصوله جائز، إن كان مطلقاً على مبانِي المذهب أهلًا للنظر والمناظرة فيه، قادرًا على استخراج الفروع الغير المنقولة عن صاحبه من الأصول التي مهَّدها، وهو المسمَّى بالمجتهد في المذهب، وإلا لا، وهو المختار.

وما في «التقرير» عن أئمَّتنا: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.

ولبعضهم: من حفظ الأقاويل ولم يعرف الحجج فلا يحل له أن يفتي فيما اختلف فيه فلا مساسَ له بما نحن فيه، وقيل: يجوز مطلقاً، وقيل: عندم عدم مجتهد، وأبو الحسين وبعض الحنابلة والشافعية: لا يجوز مطلقاً.

وأمَّا نقل عين قول المجتهد فجائز مقبول بشرائط الراوي اتفاقاً.

لنا: وقوعه من المتبحرين في المذاهب في جميع الأعصار من غير نكير، وقد أنكر من غيرهم، فكان إجماعاً، قيل: إذا فرض عدم المجتهدين فلا إجماعَ، فالوجه كون إفتاء غير المجتهد حينئذٍ للضرورة.

وأجيب في «التحرير»: إنما يلزم عدم الإجتماع لو منع الاجتهاد في مسألة، وهو ممنوعٌ؛ أي: لما مرَّ من التجزي.

في «المُسلَّم»: وأيضاً وقع في زمان المجتهدين، فإن أصحاب أبي حنيفة رحمه الله كانوا يفتون في زمن الشافعي وأحمد بلا نكير، فيكون جائزًا بعده بذلك الإجماع، أو بالأولى، على أن اتفاق علماء المحققين على ممرّ الأعصار حجة كالإجماع.

المجوزون مطلقاً: المفتي ناقل كراوي الأحاديث.

وأجيب: النزاع في التخريج، لا في مجرد النقل.

المانعون: لو جاز لجاز للعامي، فقيل: لأنَّهما في النقل سواء، ولا يخفى أنه خروج عن محل النزاع، وقيل: يجامع عدم بلوغهما رتبة الاجتهاد.

في «التحرير»: ما أبعد هذا الاحتجاج والفرق كالشمس.

في «التقرير»: لأن الإجماع جوَّزه للعالم دون العامي، وأيضاً العارف بالمأخذ بعيدٌ عن الخطأ.

وفي «المُسلَّم» في تحرير دليل المنع: لو جاز لجازَ لعامي عرف حكم حادثة بدليلها، وأجاب: الحكم موقوف على عدم المعارض وهو غير عالم.

أقولُ: لو قال المستدل: لجاز لعامي عرف دليل حكم الحادثة مع عدم معارض له، لم يتأت هذا الجواب، بل يجاب: أن العامي إذ ذاك عالم بتلك المسألة فبطلان اللازم ممنوعٌ.

في «التقرير» عن «فتح القدير»: قد استقرَّ رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، وأمَّا غير المجتهد ممَّن يحفظ أقوال المجتهدين فالواجب عليه إذا سُئل أن يذكر قول المجتهد على وجه الحكاية عنه.

وطريق اطلاعه على قول المجتهد أحد الأمرين: بلوغه بسنده إليه، أو أخذه من كتاب معروف متداول لا من النوادر، إلا أن يوجد النقل عنها في كتاب معروف، كـ«الهداية»،

و«المبسوط»، فيصح التعويل عليه، وبالجملة: فالحافظ للأقاويل المختلفة من غير معرفة بالحجج ولا قدرة على الاجتهاد والترجيح لا يقطع بقول منها، بل يحكيها كلها للمستفتي حتى يختار ما يقع في قلبه منها، على ما ذكر في بعض الجوامع.

وعندي: أنه لا يجب عليه حكاية كلها، بل يكفي أن يحكي قولًا منها.

نعم لو حكى الكل فالأخذ بما يقع في القلب أوَّلًا واجب؛ إذ لا عبرة برأي العامي.

ثم نقل عن السبكي: إن لغير المجتهد المطلق مراتب:

أحدها: أن يبلغ رتبة الاجتهاد المقيد، فيستقل بتقرير مذهب إمام ويتخذ نصوصه أصولًا، يستنبط منها نحو ما يعامل بنصوص الشارع، وهذه صفة أصحاب الوجوه.

الثانية: من لم يبلغ تلك الرتبة، وكان فقيه النفس حافظاً للمذهب قائماً بتقريره، ولكن لم يرتض في التخريج والاستنباط ارتياض أولئك.

الثالثة: من لم يبلغ هذا المقدار وكان حافظاً لواضحات المسائل، إلا أنه يضعف عن تقرير أدلتها فيجب عليه الإمساك عن الإفتاء فيما يغمض فهمه، ممَّا لا نقل فيه عنده، وكل هولاء غير عوام. انتهى

قال: وهذا يشير إلى جواز إفتائه فيما لا يغمض كإفتاء صاحب المرتبة الثانية مطلقاً، وهذا أحد الأقوال فيهما.

وثانيها: المنع مطلقاً، وثالثها: الجواز عند عدم المجتهد.

وأمَّا العامي إذا عرف حكم حادثة بدليلها ففيه أوجه للشافعية وغيرهم:

أحدها: لا مطلقاً؛ لعدم أهلية النظر، وجهله بشروطه وما يعارضه، فلعله يظن غير الدليل دليلًا، وهذا في «بحر» الزركشي.

ثانيها: نعم مطلقاً؛ إذ هو في ذلك الحكم كالعالم، وتمييز العالم عنه بتمكنه من تقرير الدليل ودفع المعارض له، أمر زائد.

ثالثها: إن كان الدليل كتاباً وسنةً جاز؛ لأنَّهما خطاب لجميع المكلفين، فيجب على الكل العمل بما بلغه منهما، وإرشاد غيره إليه.

رابعها: إن كان نقليًّا جاز، وإلا فلا.

قال السبكي: وأمَّا العامي الغير العارف بالدليل، كمن حفظ مختصرًا في الفقه، فليس له أن يفتي، ورجوع العامي إليه عند فقد غيره أولى من ركوب متن الحيرة.

كل هذا فيمن لم ينقل عن غيره، أمَّا النقل فلا يمنع عنه، فيجوز للعامي أن يقول: أفتاني فلان بكذا، انتهى.

لكن ليس للمنقول له العمل به على ما في «بحر» الزركشي، إلى هنا ما في «التقرير».

مسألة (٣٢٥)

تقليد المفضول مع وجود الأفضل في العلم جائز عند الأكثر، وعليه الحنفية، والمالكية، وأكثر الشافعية، وأحمد في رواية.

وممنوعٌ عند كثير، وعليه ابن سريج، والقفال المروزي، وابن السمعانِي، وأحمد في رواية، بل يجب النظر في الأرجح ثم اتباعه.

للأكثر: **أوَّلًا**: القطع بأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تفاوت درجاتِهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرير، من غير نكير على المفتي، ولا المستفتي، فكان إجماعًا.

قال الآمدي: لولا الإجماع لكان مذهب الخصم أولى.

وفي «التحرير»: هذا الدليل متوقف على أنه كان إفتاء المفضول على خلاف الكل، وإثبات هذا ليس بالسهل.

في «المُسلَّم»: بل متوقف على عدم التوقف على الموافقة، ولو سُلم فعلى مخالفة الأفضل فقط، كإفتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة علي رضي الله عنهما، وأمَّا مخالفة الكل فكأنه مخالفة الإجماع.

أقولُ: لا نزاع في تقليد المفضول مع موافقته للأفضل، بل فيه مع مخالفته، أو مع عدم العلم بالموافقة، فالمجوز مثبت في كليهما، والمانع نافٍ فيهما، فتمام التقريب متوقف على إثبات المخالفة، حتى يثبت المدعى في صورة عدم العلم بالأولى، ولا يتأتى العكس، وأمَّا مخالفة الكل فغير متوقف عليه، إلا أن يراد كل أفضل.

ثم إن دعوى الإجماع في حيز النزاع؛ إذ قد كثر إنكار بعض الصحابة على بعض في باب الفتاوى، إلا أن يثبت أن كل ذلك كان راجعاً إلى خصوص الفتيا، لا إلى التصدي للإفتاء.

وثانياً: في «المُسلَّم»: عموم أهل الذكر.

أقولُ: فيجب سؤال جميعهم، إلا أن يقال: أنه غير مراد إجماعاً، فيراد أي واحد كان منهم، فيلزم أن يصح إفتاء أدناهم على خلاف كلهم، إلا أن يقيد بشرط عدم المانع، كمخالفة إجماع الأكثرين، فيراد أن خلاف الأفضل لعله مانع، كيف لا؟ وقد مرَّ في مسألة تقليد المجتهد أن العدول عن الظن الأقوى إلى الأضعف ممنوعٌ، ويؤيّده قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «دع ما يريبك».

وثالثاً: في «المختصر»: «أصحابي كالنجوم».

أقولُ: قد مرَّ ما فيه.

واستدل بتعذر الترجيح للعامي.

وأجيب: بأنه يظهر بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء إليه.

أقولُ: الأغلب اختلاف العلماء في الترجيح والرجوع، فيحتاج إلى ترجيح آخر.

في «المُسلَّم»: على أن غير المجتهد رُبَّما كان عالماً ذا بصيرة.

أقولُ: للمستدل أن يقول: إذا ثبت الحكم في العامي ثبتَ في غيره؛ إذ لا قائل بالفصل.

المانعون: أقوالهم للمقلد كالأدلة للمجتهد، فيجب الترجيح بأعلمية القائل.

وأجيب: **أوَّلاً**: بأنه قياس لا يعارض الإجماع الذي ذكرناه.

وثانياً: بالفرق فإن الترجيح سهل على المجتهد، بخلاف العامي.

في «التحرير»: لا عسر عليه إذا كان بالتسامع.

وثالثاً: في «المُسلَّم»: الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين.

مسألة (٣٢٦)

المقلد إذا لم يلتزم مذهباً، وعمل به في حادثة لا يرجع عنه فيها اتفاقاً، كذا في «التحرير»

تبعاً «للمختصر».

وفي «التقرير»: الاتفاق ذكره الآمدي، وابن الحاجب، وتعقبه الزركشي: بأن كلام غيرهما يقتضي الاختلاف بعد العمل أيضاً، وكيف يمتنع الرجوع إذا اعتقد صحة غيره؟

في «المُسلَّم»: ويدل عليه تثليث الأقوال في الالتزام، كما سيجيء، فإن وجوده ليس أدنى من عدمه ضرورةً.

ثم الأشبه: إن عمل بتحري قلبه أن لا يرجع عنه ما بقي التحري.

في «التقرير»: وفصَّل بعضهم فقال: إن كان الرجوع من الوجوب أو التحريم إلى الإباحة جاز؛ لأن الفعل أو الترك لا ينافي الإباحة، فلا يكون العمل مانعاً، والاعتقاد أمر خارج عن العمل، حاصله قبله وإن كان بالعكس، فلا يبعد المنع، هذا في العامي، وأمَّا المفتي على مذهب إمام إذا أفتى بحكم ليس له أن يقلد ويفتي بخلافه؛ لأنه محض تشهي.

وقال صلاح الدين العلائي: لا بد من تخصيص موضع الورع والاحتياط عن حكم المنع، قلتُ: على قياس تعارض قياسين حيث أوجبوا التحري والعمل بما رآه صواباً، ومنعوا الرجوع عنه ما لم يظهر خطأه يجب التحري على المقلد في قولي مجتهدين، وكذا حال العمل والرجوع، انتهى.

أقولُ: قد مرَّ عن «فتح القدير» أن تحري العوام ليس بواجب ولا موجب.

ثم إن الشرنبلالي الحنفي قرَّر أن المنع عن الرجوع بعد العمل إنَّما هو في تلك الحادثة بشخصها لا في مثلها.

مسألة (٣٢٧)

وهل يقلد المقلد العامل بمذهب في حكم غيره في غيره؟

المختار: نعم، للقطع بأن المستفتين من عصر الصحابة وهلم جرًّا كانوا يستفتون مرَّةً واحدًا وأخرى غيره، غير ملتزمين مفتياً واحدًا، وشاع ذلك وتكرَّر ولم ينكر فكان إجماعاً، على أن التزام مذهب معين غير لازم.

واختلف في أنه هل هو ملزم بمعنى أنه لو التزمه فهل يلزمه الاستمرار عليه؟ على

ثلاثة أقوال:

فقيل: نعم؛ لأن الالتزام يبني على ظن حقيته فيجري على موجبه.

وقيل: لا؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب إمام بعينه، فيقلده في كل ما يأتي ويذر، والالتزام لما لم يعهد ملزماً في الشرع كان بمنزلة التزام كذا لفلان من غير أن يكون له عليه.

في «التقرير»: وهو الأصح.

في «الرافعي» وغيره: بل قال ابن حزم: أجمعوا أنه لا يحل لحاكم ولا مفتٍ تقليد معين، فلا يحكم ولا يفتي إلا بقوله، انتهى.

وقد انطوت القرون الفاضلة على عدم القول بذلك، بل يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر، واستدلال، ومعرفة بأقوال إمامه، وأحكامه، وأمَّا من لم يتأمل لذلك وقال: أنا حنفي، أو شافعي، كان لغوًا، كقوله: أنا فقيه، أو نحوي، وغايته أن يكون وعدًا.

ثم قال العلائي: المصرَّح به في مشهور كتبهم جواز الانتقال عن المذهب في أحاد المسائل، إذا لم يكن على وجه تتبع الرخص، وقيل: الملتزم كغيره، فلا يرجع عمَّا عمل به تقليدًا لإمامٍ، وله تقليد غيره في غيره.

قال السبكي: وهو الأعدل، وفي «التحرير»: وهو الغالب على الظن؛ لعدم ما يوجبه شرعاً، أي: إتباعه فيما لم يعمل به.

قال: ويتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب، ولا يمنع منه مانع شرعي؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له سبيل إليه، بأن لم يكن عمل بآخر فيه.

وكان عليه وآله الصلاة والسلام يجب ما خفف عليهم، في «التقرير»: أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها بلفظ (عنهم)، وفي لفظ (ما يخفف عنهم) أي: عن أمته، ويدل عليه عدَّة أحاديث صححية.

لكن ما عن ابن عبد البر: لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً، إن صحَّ احتاج إلى جواب، ويمكن أن يمنع صحة دعوى الإجماع؛ إذ في تفسيق تتبع الرخص عن أحمد

روايتـان، وحمـل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متـأول ولا مقلد.

وفي «روضة النووي»: أنه لا يفسق.

ثـمَّ لعله محمول على ما يكون المؤلَّف مـن رخصتي مذهبين، ممَّا لـم يقل به أحد، فيكون باطلًا إجماعـًا، ولذا قيَّد العلامة القرافِي جواز تقليد غير إمامه بأن لا يترتب عليه ما يمعنانه، أي: يجتمعان على بطلانه، كمن قلَّد الشافعي في عدم الدلك، ومالكـًا في عدم نقض اللمس بلا شهوة، وصلَّى فإن صلاته فاسدة عندهما.

وقال الرويانِي: يجوز الانتقال بثلاثة شروط:

(١) أن لا يجمع بين مذهبين على صورة تخالف الإجماع، كمن تزوَّج بغير صداق، ولا ولي، ولا شهود.

(٢) وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه، فلا يقلد أميًّا في عمائه.

(٣) وأن لا يتبع رخص المذاهب.

وتعقـب القرافِي الأخير بأنه إن أراد بالرخـص مـا ينقـض فيه قضاء القاضي فحسـن متعيَّن، وإن أراد مـا فيـه سهولة على المكلف كيف ما كان، يلـزم أن يكـون من قلد مالكـًا في المياه والأوراث مخالفـًا لتقوى الله تعالى، وليس كذلك.

وتعقب الأول بأن الجمع المذكور ليس بضار؛ لأن مالكـًا لم يقل ببطلان أنكحة الشافعية بلا صداق، ولا الشافعي ببطلان أنكحة المالكية بلا شهود، لكن فيه نظر ظاهر.

ووافق ابن دقيق العيدُ الرويانِيَّ على الشرط الأول، وأبدل الثالث بأن لا يكون ما قلد فيه ممَّا ينقض فيه الحكم لو رفع.

واقتصر الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام على اشـتراط هذا، وذكر الإمام العلائي أنه يرجح القول بالانتقال في صورتين:

أحدهما: إذا كان مذهب غير إمامه يقتضي تشديدًا عليه وأخذًا بالاحتياط.

والثانية: إذا رأى لخلاف مذهب إمامه دليلًا من حديث صحيح، ولـم يجد في مذهب إمامـه جوابـًا قويًّا عنه، ولا معارضـًا راجحـًا عليه؛ إذ لا وجـه لهجر الحديـث الصحيح

محافظةً على مذهب التزمه.

قلتُ: وهذا موافق لما نصَّ عليه أحمد، والقدوري الحنفي، ومشى عليه ابن الصلاح وغيره، انتهى ما في «التقرير».

أقولُ: يجب الفرق بين الصورتين بأن الانتقال في الأولى احتياط، وفي الثانية واجبٌ كما هو ظاهر كلام العلائي.

ثمَّ ما يتعلق به بعض المتفقهة في المنع عن الجمع بين مذهبين، ولو في مسألتين، من أنه خلاف الإجماع المركب، مردودٌ بأن شرط تركب الإجماع اتحاد المسألة، وأيضاً لو تمَّ لزم استفتاء مفتٍ بعينه في جميع المسائل، وقد عرفتَ بطلانه بالإجماع، كذا في «المُسلَّم».

مسألة (٣٢٨)

اختلف في تقليد الميت، والمختار: الجواز، والإمام الرازي على المنع.

لنا: الوقوع في ممر الأعصار من غير إنكار، فكان إجماعاً.

المانعون: الميت لا قول له، وإلا لم ينقعد الإجماع على خلافه كالحي.

في «المُسلَّم»: منقوض بالخبر، لجواز انعقاده بخلافه.

أقولُ: وقوع الإجماع على خلاف الخبر ممتنعٌ، إلا أن يكون الخبر مؤولاً، أو يعارضه خبر آخر راجح عليه، وإلا لزم تقديم أهل الإجماع كل لرأيه على الخبر، وهو كالمستحيل عادةً، وحينئذٍ فلا نقض، فالوجه منع الملازمة؛ إذ اعتبار قول الميت من وجه لا يستلزم الاعتبار من كل وجه، أو منع بطلان اللازم إن قلنا بامتناع الإجماع بعد استقرار الخلاف.

مسألة (٣٢٩)

في «التحرير» و«التقرير»: نقل إمام الحرمين في «البرهان»: إجماع المحققين على منع العوام من تقليد الصحابة؛ إذ لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد، وتقرير أصوله، بحيث تفي بأحكام الحوادث كلها، بل عليهم اتباع الأئمَّة الذين سبروا العلل، ووضعوا

المسائل، وهذبوا الأصول ونقحوها، وجمعوا الأشباه وفرقوها، وعللوا الأحكام وفصلوها، وعليه بنِي ما ذكر ابن الصلاح من منع تقليد غير الأربعة، لانضباط مذاهبهم، وتقييد مطلق مسائلهم، وتخصيص عمومها، ولم يدر مثله في غيرهم الآن؛ لانقراض أتباعهم.

والحاصل: أنه يتعذر الوقوف على حقيقة مذهب غيرهم، فلا يتأتى تقليده، لا أنه لا يجوز تقليده عند تحقُّق ثبوته، ولهذا قال عزّ الدين بن عبد السلام: لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، وقال أيضاً: إذا صحَّ عن صحابي مذهب لم يجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله.

أقولُ: تعذّر الوقوف على مذاهب غيرهم في جميع المسائل، على تقدير تسليمه لا يقتضي امتناع العمل بمذهبه في مسألة ما.

ثمَّ انقراض اتباع غيرهم بالكلية ممنوعٌ؛ لكثرة الظاهريَّة أتباع داود الظاهري، والسفيانيَّة أتباع سفيان الثوري، وأكثر منهم الجعفريَّة أتباع جعفر الصادق، وكون جُلّهم أو كلّهم رفضة لا يقتضي هجر مذهبه بالكلية.

ثمَّ تخصيص العامي بالمنع عن تقليد الصحابة ظاهره الجواز للعالِم، وإليه يؤول كلام ابن المنير حيث قال: يتطرق إلى مذاهب الصحابة احتمالات لا يتمكن العامي معها من التقليد.

ثمَّ قد يكون الإسناد إلى الصحابي لا على شروط الصحة، وقد يكون الإجماع انعقد بعده على خلاف قوله، وقد يكون واقعة العامي غير التي أفتى فيها الصحابي، وهو يظن أنَّها هي، فإن تنزيل الوقائع على الوقائع من أدق وجوه الفقه، وأكثرها غلطاً، انتهى.

فإن هذه الوجوه ممَّا لا يطرد في العالم.

ثمَّ في «التقرير»: من المعلوم أنه لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدون، وأنه لا يلزم أحدًا أن يتمذهب بمذهب أحد من الأئمَّة، بحيث يأخذ بأقواله كلها، ويدع أقوال غيره كلها، كما قدَّمناه بأبلغ من هذا.

ومن هنا قال القرافي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء

من غير حجر، وأجمع الصحابة رضي الله عنهم أن من استفتى أبا بكر وعُمر رضي الله تعالى عنهما وقلدهما، فله أن يستفتي أبا هريرة رضي الله عنه، ومعاذ بن جبل رضي الله عنه وغيرهما، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان.

أقولُ: وأنتَ تعلم أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم لا يحتمل النسخ بإجماع آخر، فالحق جواز تقليد العالم الصحابة وغير الأربعة، بشرط أن يكون الباعث طلب الحق، دون الميل إلى الهوى والعصبية، فالحمد لله على توسيع الدائرة لطلاب الحق، وله الفضل والمنَّة، وعلى رسوله محمد وآله وأصحابه الصلاة والتحية.[1]

لا إله إلا الله محمد رسول الله

قد تمَّت الكتابة للكتاب المسمَّى بـ«**مغتنم الحصول في علم الأصول**» من مرآة حبيب الله القندهاري، غفرَ الله له، من يد الفقير الحقير: **ملا غلام محمد حسين خيل**، المتوطن بموسى سفلى، من توابع **كابُل**، لخان **ملا خان باركزى**، جعله الله خالصاً لوجهه، ويبقي الخط على قرطاس، وكاتبه رميم في التراب، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

قد تمَّت الكتاب يوم الاثنين، من شهر شعبان المعظم سنة (١٢٦٣هـ)، ألف ومائتان وثلاث وستين، من الهجرة النبوية.

اللّٰهم اغفر لكاتبه، ولمن أمر بكتابته، ولمصنِّفه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، برحمتك يا أرحم الراحمين.



---

(١) هاهُنا انتهى نسختي (أ) و(ج)، والنص التالي موجود في (ب) فقط.

فهرس المحتويات

المقدمة

(١) المقالة الأولى:

(٢) المقالة الثانية:

(٣) المقالة الثالثة:

الأصل الأول

الأصل الثاني

الأصل الثالث

الأصل الرَّابع

الخاتمة

تمت الفهرس



MUĞTANAM AL-ḤUṢŪL

FĪ

'ILM AL-'UṢŪL

BY
AL-ALLAMA HABIB ALLAH
BEN FAYED ALLAH AL-QANDAHARI
(D. 1265 H.)

EDITED BY
AL-MAWLAWI MOHAMMED AHMAD
AL-HAQANI AL-AFGHANI

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban